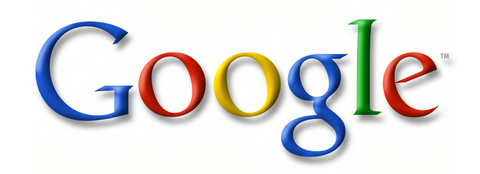
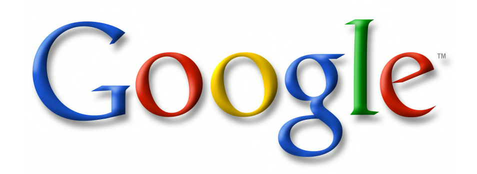
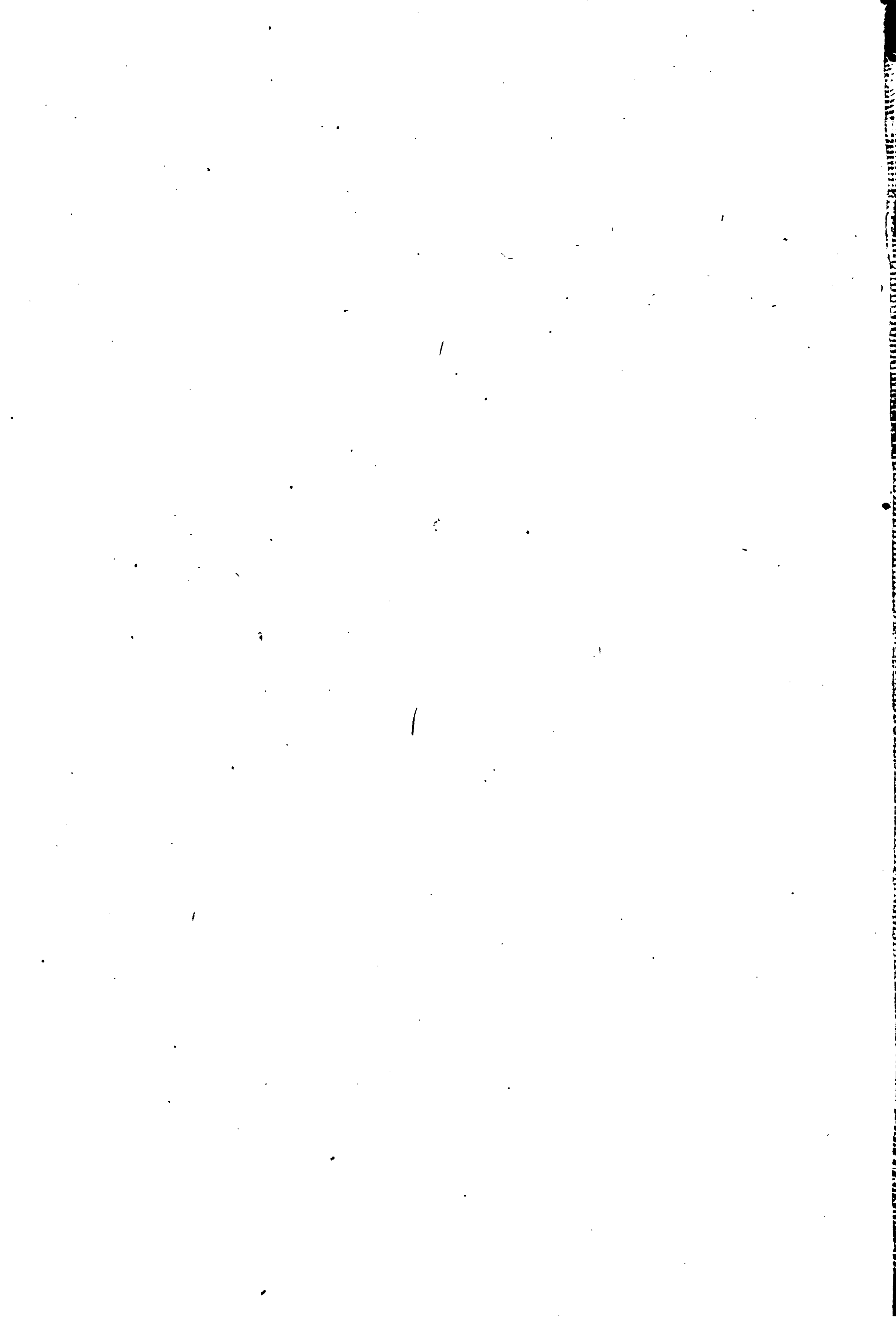





3 2044 004 431 839
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY





ZUR
DIALEKTIK DES BEWUSSTSEINS
NACH
HEGEL

EIN BEITRAG ZUR WÜRDIGUNG
DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

VON

DR. WILHELM PURPUS
GYMNASIALPROFESSOR IN SCHWEINFURT

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1908

MEINEN ELTERN

GEWIDMET.

Inhaltsverzeichnis.



Vorwort.

Zu einer Zeit, in der ein breiteres, wenn auch nicht immer einwandfreies Interesse wieder der Philosophie sich zuzuwenden beginnt, erwächst den wenigen Schülern Hegels die ernste Aufgabe einerseits Verwahrung einzulegen gegen eine Richtung, welche, unter dem Vorgeben wohlwollender historischer Würdigung mit der Miene der Überlegenheit an den absoluten Idealismus herantretend, den erhabensten Geist, ja den lebendigen Geist selbst wie einen Toten[1]) zu behandeln sich erkühnt, dem etwa ihre Güte noch ein ehrenvolles Plätzchen in der Ahnengalerie verschaffen könne: anderseits aber auch allen denen, welche sich durch ein tieferes Bedürfnis nach Wahrheit zur Wissenschaft hingezogen fühlen, den richtigen Weg wenigstens anzudeuten und den bedenklichen Versuch zu wagen der Wiederkehr des kläglichen Schauspiels vorzubeugen, daß anfängliche Teilnahme und Bewunderung für eine Lehre hauptsächlich infolge der Unzulänglichkeit der zu ihrem Vortrag Bestimmten in das Gegenteil umschlägt.

Von den besten unter den unmittelbaren Freunden Hegels läßt sich mit einem aristotelischen[2]) Wort sagen, daß sie das Richtige manchmal ausgesprochen haben, aber dunkel und unbestimmt und so, wie ein ungeübter Fechter auch einmal einen gutsitzenden Hieb schlagen mag; hätten sie die Wahrheit nicht nur geahnt, sondern auch begrifflich durchdrungen, so wären sie in der Lage gewesen das anvertraute Erbe

---

[1]) VI, XIX: Lessing sagte zu seiner Zeit: die Leute gehen mit Spinoza um wie mit einem toten Hunde; man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referieren und urteilen, sich nicht einmal bemühen die Fakta richtig zu fassen und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dies ein Minimum von Gerechtigkeit und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fordern.

[2]) Metaphys. I, 4.

zu wahren oder doch wenigstens den Inhalt der Lehre Mißdeutungen gegenüber unumstößlich festzustellen. Den meisten aber unter den sogenannten Hegelianern früherer Tage kann der schwere Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie, in einseitigen Prinzipien festliegend und sich wechselweise die Unrichtigkeit ihres Standpunktes aufzeigend, am meisten dazu beigetragen haben den Eindruck zu erwecken, als sei die Philosophie selbst in einem Zersetzungsprozeß begriffen, ein unverträgliches Gemenge schlecht verbundener Elemente. Von dem vergeblichen Ringen der Pseudohegelianer des höchsten Gutes sich zu bemächtigen und seiner eigenen Unfähigkeit den absoluten Standpunkt zu erreichen gibt David Friedrich Strauß[1]) in seiner Dogmatik eine in ihrer Art treffliche Darstellung.

Der absolute Idealismus Hegels ist ein Hymnus auf die göttliche Liebe, unvergleichlich erhebender, gewaltiger, würdiger selbst als der Sonnenhymnus Giovanni Bernardones. „Denn das ist die Liebe: das Bewußtsein von sich, sein eigenes Selbstbewußtsein, im Selbstbewußtsein des Anderen zu haben.“ „Die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl dieser Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Andern, aber dieses Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht — dieses Andere, indem es ebenso außer mir ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir und beide sind nur dieses Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität; dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit — das ist die Liebe.“[2])

Gott ist nicht der abstrakte Gott, welcher dem menschlichen Geiste unerreichbar in fernen Höhen thront, sondern ist ewig sich mitteilender, ewig sich offenbarender Geist, der in dem Anderen seiner sich selbst anschaut und nur als dieses Anschauen wahrer, wirklicher Gott ist. Er schaut sich in seinem Anderen an: so ist dieses Anschauen doppelt und doch nur eines, so schaut er dieses Andere als

---

[1]) D. Fr. Strauß: Die christliche Glaubenslehre. Tübingen-Stuttgart. Vgl. besonders I, 487—524. Sollte Hegel das Schicksal seiner Lehre geahnt haben, als er bei Behandlung der nachkantischen Philosophie im Hinblick auf gewisse Zeitgenossen die bitteren Worte sprach: „Außer diesen (den schon Abgehandelten, Fichte) und Schelling sind keine Philosophen. Die anderen schnappen von diesen etwas auf und bekämpfen und bequängeln sie damit. Ils se sont battus les flancs pour être de grands hommes.“ XV, S. 611.

[2]) XII, S. 227.

sich selbst und sich selbst in diesem Anderen. „Das Auge, mit dem mich Gott sieht", sagt Meister Eckart, „ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge sind eines. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht." „Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu tun sei Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjektive Bewußtsein bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sterne, der Himmel usw. Gegenstand des Bewußtseins ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat ein Äußerliches, Anderes zu sein. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu tun ist, nicht dies Äußere sei, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subjekt."[1])

Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, dich!
Dich offenbaret oft mir deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten.
Du bist der fromme Sinn, der treue Glaube,
Der, einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt.[2])

Wovon der ahnende Geist Platos in unübertrefflich schöner, bilderreicher Sprache gestammelt, was der Erlöser in der Weise des Gefühls allem Volke verkündet und durch sein Leben und Leiden zur Anschauung gebracht hat, das ist von Hegel in der Form des Begriffs ausgesprochen worden. Gott ist die Liebe, der Geist, rein begrifflich ausgedrückt: das Selbsterkennen im absoluten Anderssein. Wer aus irgend einem Grunde diesen Gedanken nicht zu fassen vermag, der lenke seine Schritte hinweg vom Tempel der Philosophie und begrabe, ein Toter, seine Toten!

Das Selbsterkennen im absoluten Anderssein ist von Hegel selbst mit solcher Energie als die Voraussetzung und Bedingung für ein Verständnis seiner Lehre erklärt worden, daß jedem die Qualifikation abgesprochen werden muß über dieselbe zu urteilen, der sich nicht auf diesen Standpunkt erhoben und von ihm aus das System zum Gegenstand des Studiums gemacht hat. Jedenfalls ist der Verfasser nicht gesonnen seine Klinge mit einem Gegner zu kreuzen, der außerstande wäre ihm auch auf diesem Boden gegenüberzutreten.

Alle Mißdeutungen der Philosophie sind in der Hauptsache auf ein Verkennen des Begriffes Selbstbewußtsein zurückzuführen. Die Be-

---

[1]) XII, S. 194.

[2]) Hegel an Hölderlin.

stimmung der Religion oder auch des absoluten Wissens als Selbstbewußtsein Gottes hat man in der Weise des abstrakten Ich so aufgefaßt, als ob Gott erst im menschlichen Geiste zur Persönlichkeit, zum Bewußtsein von sich gelange.[1]) In dem Begriffe des Selbstbewußtseins aber liegt unmittelbar die Verdoppelung: als Selbstbewußtsein sich selbst, d. h. das Selbstbewußtsein, zum Gegenstand zu haben; oder die Wahrheit des idealistischen Prinzips der Identität des Ich und Nichtich ist das Setzen des Nichtich als Ich und somit die Verdoppelung des Ich. Das Bewußtsein ist die Identität des Ich und des Gegenstandes und das Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich als dieser Identität: gerade dadurch, daß der Gegenstand als identisch mit Ich sich bestimmt, ist er als Gegenstand Ich. Dies ist der Fortgang Hegels über Fichte hinaus. (II, S. 138): „In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewußtseins vollendet: a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbständigen Gegenstandes oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins. Es ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, welcher an sich selbst sein Anderssein oder den Unterschied als einen nichtigen setzt und darin selbständig ist. Die unterschiedene, nur lebendige Gestalt hebt wohl im Prozesse des Lebens selbst auch ihre Selbständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschied auf zu sein, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist aber ebenso

---

[1]) Strauß a. a. O. 523: „So ist der Spekulation unserer Tage Gott zwar nicht die bloß allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gottsein das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mitgehörte; aber ebensowenig ist er eine Person neben oder über anderen Personen: sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subjekt machenden Allgemeinen, das erst im Subjekte zur Objektivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt und somit das Subjekt in seinem abstrakten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Oder die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsrerseits das Absolute zu personifizieren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst Personifizierende begreifen lernen.“ Es ist merkwürdig, wie wenig sich die „Spekulation“ jener Tage von der abstrakten Verstandesvorstellung der Allgemeinheit, der Allheit, entfernen und zu einer wirklich spekulativen Anschauung der Allgemeinheit erheben konnte.

selbständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewußtsein. Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein: Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht Gegenstand; der Gegenstand der Begierde aber ist nur selbständig; denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige, sich selbst gleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden."

Die Bezeichnung Monismus, mit der man Hegels Philosophie hat charakterisieren wollen, verwerfen wir als nichtssagend und irreleitend, behaupten vielmehr, daß sie die abgeklärteste Form des Monotheismus lehre. Die mannigfachen Abarten des Monismus unserer Tage, der nur eins ist in der Behauptung der Einheit alles Seins und der Leugnung des persönlichen Gottes, erkennen wir als fruchtlose Wiederbelebungsversuche rückständigen Denkens an längst abgestorbenen Gestalten des Geistes. In derjenigen Fassung, in welcher er sich, wissenschaftlich drapiert, dem „gesunden" Verstande am plausibelsten präsentiert, verweisen wir ihn — trotz bereitwilligster Anerkennung tatsächlicher Ergebnisse exakter Forschung[1]) — als Hylozoismus zu den Anfängen des

[1]) Die Empirie ist mit Recht stolz auf die Errungenschaften des vergangenen Jahrhunderts und stellt noch weitere, ungemessene Fortschritte in Aussicht; aus eben diesem Grunde muß sie es sich gefallen lassen, wenn wir ihr gegenüber eine etwas abwartende Stellung einnehmen, und darf es am allerwenigsten Hegel, der das damalige Wissen vollständig beherrschte, als Schuld anrechnen, wenn er auf ihrem Gebiet nicht über seine Zeit hinausgegangen ist; träfe doch eine Schuld, wenn von einer solchen die Rede sein könnte, ganz die andere Seite. Die Naturphilosophie dürfte überhaupt dem begreifenden Erkennen in einem ganz anderen Lichte erscheinen als jenen, welche einzelne Stellen persiflierend ausziehen; soweit eine Verbesserung nötig sein sollte, könnte sie im wesentlichen nur vom reinen Gedanken ausgehen und müßte sich sonst durchaus auf die begriffsmäßige Einordnung der Tatsachen beschränken; das System ist weit genug, um allen faktischen Ergebnissen Rechnung tragen zu können. Die in ihrem Felde so schätzenswerte und auch von Hegel selbst hochgestellte Empirie möge sich im übrigen der Vorstellung entschlagen, als sei es ihre Sache zur Bereicherung des Gedankensystems beizutragen; wird sie doch jeder weitere wirkliche Fortschritt ihrer eigenen Auflösung näher bringen, d. h. dem Punkte, an dem sie selbst über sich hinausweist. Wenn die Empirie sich darüber jetzt schon belehren lassen will, so mag sie mit Nutzen über Wahrnehmung, Verstand und beobachtende Vernunft in der Phänomenologie nachlesen. In der Tat

Denkens, zum thaletischen Wasser, zur Luft des Anaximenes. Bescheidenen Gemütern verdenken wir es nicht, wenn sie sich mit diesen Trebern und im übrigen mit einem ignoramus et ignorabimus begnügen; sollten sie sich aber einfallen lassen über Hegel und seine Lehre zu urteilen, so müßten wir ihnen zu bedenken geben, daß sie wie die Blinden über die Sonne reden.

Anderer Monismus gibt sich entwickelter als Pantheismus, etwa Hartmannscher Art; der absolute Idealismus enthält den Pantheismus als dreifach, oder da die Differenz eine doppelte ist, als vierfach negiertes Moment. Pantheismus ist der Brahmâ der Inder, der Nus des Anaxagoras, der Logos der Stoiker, die Substanz des Spinoza, das hellsehende Unbewußte Hartmanns; mit Vorstellungen allerdings, welche etwa die „Dose des Philosophen" als den Gott des Pantheismus ansehen, hat sich Philosophie noch niemals beschäftigt.

Den absoluten Idealismus als Pantheismus ansehen heißt seine Tiefe hoffnungslos verfehlen: ein beneidenswertes Vertrauen aber auf die Güte des eigenen Urteils gehört dazu die Behauptung Hegels, sein System sei die Versöhnung des Pantheismus mit dem Theismus, als Selbsttäuschung oder noch viel Schlimmeres zu erklären. Hegel erkennt zwar an, daß jeder Anfänger in der Philosophie „Spinozist sein, seine Seele baden müsse in dem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist";[1]) dafür hat er aber auch den Spinozismus um so weitläufiger und siegreich widerlegt, indem er — die einzig richtige Art der Widerlegung — sich „in den Umkreis seiner Stärke gestellt" und die Einseitigkeit dieses Standpunktes an seinen eigenen Bestimmungen nachgewiesen hat. Man gibt ja wohl im allgemeinen zu, daß das Charakteristische der Hegelschen Lehre der Begriff ist, scheint aber keine rechte Vorstellung darüber zu haben, daß das Absolute als Begriff oder begreifendes Denken sich über das Denken der Substanz erhoben und als Selbstbewußtsein und Ich gegen das unbewußte Denken in Gegensatz gebracht hat. (XI, S. 389): „Die bewußtlos wirkende Vernünftigkeit oder bewußtlos vernünftige Wirk-

---

ist sie wohl schon an dem erwähnten Punkt angelangt ohne es zu ahnen; wenn man in neuerer Zeit die Formel geprägt hat: keine Materie ohne Geist, oder auch: keine Energie ohne Geist, so scheint das eine Berührung zu sein mit unserer Fassung des konkreten Begriffs als der Einheit des Denkens und des Seins. Scheint; denn es fehlt die Hauptsache, nämlich dasjenige, was der Geist ist, weshalb auch Hegel diesen Standpunkt als das Geistlose selbst bezeichnet und durch einen Vergleich charakterisieren zu müssen geglaubt hat, dessen ausgesuchte Abgeschmacktheit allein schon ein furchtbares Urteil ist. (II, 253.)

[1]) XV, 376.

samkeit ist, daß der *νοῦς* die Welt regiert, bei den Alten der *νοῦς* des Anaxagoras. Dieser ist nicht bewußte Vernunft. Man hat diese vernünftige Wirksamkeit in der neueren Philosophie auch das Anschauen genannt, besonders Schelling, Gott als anschauende Intelligenz. Gott, die Intelligenz, die Vernunft, als anschauend ist das ewige Erschaffen der Natur, dies, was Erhalten der Natur heißt; denn Erschaffen und Erhalten sind nicht zu trennen. In dem Anschauen sind wir in die Gegenstände versenkt, sie erfüllen uns. Dies ist die niedrigere Stufe des Bewußtseins, dies Versenktsein in die Gegenstände; darüber reflektieren, zu Vorstellungen kommen, aus sich Gesichtspunkte hervorbringen, diese Bestimmungen halten an diese Gegenstände, Urteilen, das ist nicht mehr Anschauen als solches. — Das ist also dieser Standpunkt der Substanzialität oder des Anschauens. Dieser Standpunkt ist, was unter dem Standpunkt des Pantheismus zu verstehen ist in seinem richtigen Sinne, dies orientalische Wissen, Bewußtsein, Denken von dieser absoluten Einheit, von der absoluten Substanz und der Wirksamkeit dieser Substanz — ff." (S. 392): „Gott ist in allen höheren Religionen, besonders aber in der christlichen die absolute, eine Substanz; zugleich ist er aber auch Subjekt und das ist das Weitere. Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjektivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist. Das ist eine höhere Bestimmung, aber der Geist bleibt dennoch Substanz, dessenungeachtet die eine Substanz." Die begriffliche Notwendigkeit des Übergangs der Substanz in den Begriff legt die Logik dar.

Der unmittelbare Begriff aber ist erst an sich die Wahrheit; weil er das Anundfürsichsein ist, insofern er Gesetztsein ist, so liegt es in seinem Begriffe selbst sich zum Gesetztsein zu machen und so eine Realität zu erlangen, welche ihm gleich und für sich ist. Das Selbstbewußtsein ist in seiner Wahrheit Doppelbewußtsein und der Begriff erreicht erst als verdoppelter seine Vollendung. Der Begriff in seiner Wahrheit ist das Denken des Denkens, der Begriff des Begriffs, die sich wissende Idee: „freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist — der aber ebensosehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist und in seinem Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat. Alles übige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wisseend Wahrheit und ist alle Wahrheit."[1])

---

[1]) V, S. 328.

Die Bestimmung des denkenden Menschen ist es teilzunehmen an diesem Denken des Denkens; wenn aber schon am göttlichen Denken selbst der Unterschied als Doppeldenken vorhanden ist, so muß auch wieder das menschliche Erkennen, der Einheit ungeachtet, vom ewigen Denken Gottes geschieden werden. Das menschliche Wissen ist wohl absolutes Wissen, Wissen von der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes und diese Einheit selbst; es ist aber anderseits nicht frei von den Schranken der Zeit und den Grenzen der Individualität und deswegen nur in beschränktem Umfang und zeitweilig der Seligkeit der Theorie teilhaftig. Das menschliche Wissen ist Wissenschaft und die Logik nur die Darstellung des göttlichen Lebens, nicht dieses Leben selbst. In der Tat ist aber auch das menschliche Wissen wieder ein Moment des göttlichen Wesens selbst und dieses hat insofern die Endlichkeit und die äußere Reflexion selbst an sich. Die absolute Idee enthält deswegen selbst das Moment der Unvollkommenheit und des Werdens in sich und zerfällt in die Unterschiede des Seins, des Wesens und des Begriffs.

Das absolute Wissen ist zunächst der Begriff an sich, das unmittelbare Wissen des endlichen Geistes von seiner Einheit mit Gott, dem absoluten Objekt. Damit dieses Wissen Inhalt, Bestimmungen erhalte, damit es in der Tat begreifendes Wissen werde, müssen die Unterschiede von ihm selbst in sich gesetzt werden und es tritt demnach sich selbst als seinem Objekt gegenüber anzuschauen, was seine Bestimmungen sind.

Das unmittelbare Wissen ist unmittelbare Einheit des Seins und des Denkens und somit an sich Begriff; als unmittelbare, bestimmungslose Einheit aber steht es selbst unter der Bestimmung der Unmittelbarkeit, des Seins, und hat seinen Begriff, das Erkennen, außer sich. Die Entwickelung des Seins aber setzt diese äußere Reflexion als seine eigene Reflexion, wodurch das Sein sich als Wesen bestimmt, das an ihm selbst die Beziehung auf sein Anderes hat. Die Bewegung des Wesens aber offenbart die Unvollkommenheit der Bestimmung der Reflexion als bloßer Beziehung und zeigt das Erkennen als eigenes, freies Setzen seiner Bestimmungen — der Übergang der Substanz in den Begriff.

Diesen Übergang involviert bereits die spinozistische Definition der Substanz als der causa sui. Wie es in dem Begriff der causa sui liegt sich selbst zur eigenen Voraussetzung, die eigene Ursache zur Wirkung, das eigene Ansich zum Gesetztsein zu machen, sich selbst zum Verhältnis der ansichseienden, passiven, und der fürsichseienden, mächtigen Substanz zu verdoppeln; wie aber diese Verdopplung selbst sich wieder verdoppelt und zunächst unter der eigenen Bestimmung

des Verhältnisses steht, nur das Ansich, die Voraussetzung der fürsichseienden Macht ist, welche auf dieses Ansich wirkt und der Macht auch den Schein der Macht, dem Gesetztsein den Schein des Gesetztseins erteilt; wie ferner in diesem Wirken jede der beiden Seiten das Gegenteil ihrer selbst so wird, daß jede identisch mit sich bleibt: das läßt sich nicht wiedergeben, das muß an Ort und Stelle[1]) nachgelesen werden. Dieser Übergang des Wesens in den Begriff ist die wahrhafte Theogonie, der Höhepunkt der Philosophie; Größeres und Tieferes ist niemals geschrieben worden, kann niemals geschrieben werden.

Der Begriff ist diejenige Bestimmung des Absoluten, welche die Vorstellung richtig als die Persönlichkeit Gottes auffaßt. (V, S. 13): „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich habe wohl Begriffe, d. h. bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist. Wenn man daher an die Grundbestimmungen, welche die Natur des Ich ausmachen, erinnert, so darf man voraussetzen, daß an etwas Bekanntes, d. i. der Vorstellung Geläufiges, erinnert wird. Ich aber ist erstlich reine, sich auf sich beziehende Einheit und das nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welche als das Abstrahieren erscheint, Einheit mit sich ist und dadurch alles Bestimmtsein in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar, als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelnheit, absolutes Bestimmtsein, welches sich Anderem gegenüberstellt und es ausschließt; individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist und ein Anundfürsichsein, welches schlechthin Gesetztsein und nur dies Anundfürsichsein durch die Einheit mit dem Gesetztsein, macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffs aus; von dem einen und dem andern ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden."

Der unmittelbare ist der subjektive Begriff, Gott als freie Macht, noch nicht als Geist und nicht einmal als Vater. Die Unterschiede des Begriffs sind der ganze Begriff als unmittelbar in ihm aufgehoben, als seine Gedanken, als inhärierende Prädikate. In dieser Bestimmung ist der einzelne Begriff erst an sich allgemein; er muß aber auch als allgemeiner Begriff gesetzt werden. Oder der Begriff ist das Freie, dessen Unterschiede die Bestimmung der Freiheit erhalten und als

---

[1]) IV, 218—243; V, 5—9.

Totalität des Begriffs gesetzt werden müssen, um in Wahrheit an sich selbst Begriffe zu sein; dies ist die Bedeutung der Bewegung des subjektiven Begriffs durch Urteil und Schluß zur Objektivität. Die Objektivität ist das freie Dasein des in seiner Schöpfung, der Welt, realisierten subjektiven Begriffs, das absolute Objekt, dessen Unterschiede selbst wieder Objekte sind, d. h. „ein in sich konkretes, vollständig selbständiges Dasein" haben. „Die Definition: das Absolute ist Objekt, ist am bestimmtesten in der Leibnizischen Monade enthalten, welche ein Objekt, aber an sich vorstellend und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur ein Ideelles, Unselbständiges. Es kommt nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff, nur unterschieden durch dessen eigene, größere oder geringere Entwicklung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der Unterschiede so, daß sie selbständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilierten Harmonie ihrer inneren Entwicklungen sind diese Substanzen aber wieder zur Unselbständigkeit und Idealität reduziert. Die Leibnizsche Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch."[1]) Wie Aristoteles den subjektiven, so hat Leibniz den objektiven Begriff ausgebildet.

Gott hat sich in der objektiven Welt offenbart, aber noch nicht für diese und somit auch nicht für sich selbst; damit der Begriff vollständig realisiert sei, muß er die Schöpfung wieder in sich zurückgenommen haben, in dieser zu sich selbst zurückgekehrt sein. „In dieser Identität mit der Sache hat er somit eigenes und freies Dasein. Aber es ist dies noch eine unmittelbare, noch nicht negative Freiheit. Eins mit der Sache, ist er in sie versenkt; seine Unterschiede sind objektive Existenzen, in denen er selbst wieder das Innere ist. Als die Seele des objektiven Daseins muß er sich die Form der Subjektivität geben, die er als formeller Begriff unmittelbar hatte; so tritt er in der Form des Freien, die er in der Objektivität noch nicht hatte, ihr gegenüber und macht darin die Identität mit ihr, die er an und für sich als objektiver Begriff mit ihr hat, zu einer auch gesetzten."[2])

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!
Fand das höchste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

---

[1]) VI, 365.
[2]) V, 33.

In dem Denken dieser Geister, die sich selbst als aufgehobenen Unterschied und identisch mit dem unmittelbaren Begriff wissen, die teils unmittelbar in dieser Einheit geblieben sind teils ihres Fürsichseins sich entäußert haben, ist das ewige Leben Gottes in sich zurückgekehrt, aber noch nicht vollendet. Oder die fürsichseiende Identität des Begriffs und der Realität ist erst an sich vorhanden und noch nicht als solche gesetzt, der Begriff ist erst in seiner Allgemeinheit und Einzelnheit, noch nicht in der Besonderheit und damit auch in Wahrheit noch nicht in seinen beiden anderen Bestimmungen vollendet. Damit das Selbstbewußtsein Gottes seine volle Befriedigung finde, muß ihm ein Selbstbewußtsein gleichen Umfangs und gleicher Fülle zurückstrahlen oder die Totalität des Unterschieds muß ebenso als in sich reflektiert gesetzt werden, wie das erste Allgemeine unmittelbar in sich reflektiert ist. Ist der Unterschied als Totalität gesetzt, so ist er in der Allgemeinheit aufgehoben und in dieser nur als Unterschied der besonderten Allgemeinheit und allgemeinen Besonderheit vorhanden. (V, S. 43): „Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht; die Gattung ist unverändert in ihren Arten; die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur gegeneinander verschieden. Das Besondere hat mit den andern Besondern, zu denen es sich verhält, eine und dieselbe Allgemeinheit. Zugleich ist die Verschiedenheit derselben um ihrer Identität mit dem Allgemeinen willen als solche allgemein; sie ist Totalität. — Die Besonderheit ist als Allgemeinheit an und für sich selbst, nicht durch Übergehen solche immanente Beziehung; sie ist Totalität an ihr selbst und einfache Bestimmtheit, wesentlich Prinzip. Sie hat keine andere Bestimmtheit, als welche durch das Allgemeine selbst gesetzt ist. Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen Unterschied oder Beziehung auf ein Anderes, sein Scheinen nach außen; es ist aber kein Anderes vorhanden, wovon das Besondere unterschieden wäre, als das Allgemeine selbst." (XII, S. 226): „In dem Urteil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so, daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch füreinander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dies wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß insofern diese Unterschiede sich aufheben, als dieses Unterscheiden ebenso ist den Unterschied als keinen zu setzen, und so das Eine in dem Anderen bei sich selbst ist." In der Religionsphilosophie hat Hegel diese Konsequenzen des Begriffs unzweideutig ausgesprochen, in der Logik aber die Schlußfolgerungen dem Leser überlassen, da es hier darauf ankommt die

Idee überhaupt als vollständige Rückkehr des Begriffs in sich darzustellen. Dabei ist es „gleichgültig dem einfachen Gedanken des Andersseins im ewigen Wesen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Gestalten beizuordnen und das Insichgehen in diese zu verlegen. Diese Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch das Moment des Andersseins, wie es soll, die Verschiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, sondern zugleich als bestimmte Verschiedenheit, so daß der eine Teil, der Sohn, das einfache sich selbst als Wesen Wissende ist, der andere Teil aber die Entäußerung des Fürsichseins, die nur im Preise des Wesens lebt; in diesen Teil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürsichseins und das Insichgehen des Bösen gelegt werden. Insofern das Anderssein in zwei zerfällt, wäre der Geist in seinen Momenten bestimmter, und wenn sie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge selbst in zwei Teile, nämlich in gutgebliebene und bösegewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem teils das Unterschiedene selbst ebensosehr nur Eines ist, nämlich eben der Gedanke des Unterschieds, der nur Ein Gedanke ist, als er dieses Unterschiedene, das Zweite gegen das Erste ist, — teils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eins befaßt, aus seiner Allgemeinheit aufgelöst und in mehr als drei oder vier Unterschiedene unterschieden werden muß."[1])

Die Lehre von der absoluten Idee ist der Inhalt der Logik, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist (III, S. 36); in der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit sind sämtliche Momente des Begriffs für die Vorstellung gegeben. (XII, S. 228): „Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Tätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Bestimmung der Tätigkeit aufgefaßt. Die reine Tätigkeit ist Wissen; um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muß sie in ihren Momenten gesetzt sein: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig Anundfürsichseiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urteil. Was er aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist — keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt

---

[1]) II, 581.

in dieses reine Licht. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und vorstellungsweise gebraucht: dies natürliche Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er tut dies und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dies ganze Tun selbst ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dies ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Prozeß.“ (XII, S. 240): „Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich; das Andre, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung; das Dritte, der Geist, ist die Einzelnheit als solche; alle drei sind der Geist. Im Dritten, sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dies ist wesentlich festzuhalten. Indem wir nämlich sagen: Gott an sich, nach seinem Begriff, ist die unmittelbare, sich dirimierende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dies nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff, und von da zu den anderen Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste.“

Der Begriff ist als absolute Idee in dem Element des Begriffs, der absolute Geist in dem einen seiner Momente, als das Reich des Vaters, vollendet; unmittelbar aber tritt eine weitere Beziehung ein. Die aus der Objektivität zur Subjektivität wiederhergestellte Idee tritt als Reflexion in sich ihrer Realität gegenüber; oder die absolute Idee ist nicht nur ruhiges, sich selbst gleiches Wesen, sondern auch ewiger Prozeß, ewiges Werden. Die in sich reflektierte absolute Idee ist das Andere ihres Anderen, der einfache Unterschied im Gegensatz zum wirklichen Unterschied; oder das in der absoluten Idee als Anderes aufgehobene, als einfacher Unterschied aufgenommene Andere ist das Andere des Anderen als Anderen; hiermit tritt der Begriff des Anderen eigentlich erst in sein Recht. In immer neuen Wendungen sucht Hegel diesen Übergang begreiflich zu machen. (XII, S. 249): „Das

Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstrakte Unterschied im allgemeinen; wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigentümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung. Wir können insofern sagen, wir sind noch nicht beim Unterschied. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urteil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Anderen als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein solches, das ist. Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtsein in das an und für sich Seiende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sei und damit er zu seinem Rechte komme, so ist erforderlich das Anderssein, daß das Unterschiedene sei das Anderssein als Seiendes. Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dies, indem sie sich bestimmt, dies Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbständiges ist, als selbständiges Objekt. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch frei. Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urteil, das Andere als ein Freies, Selbständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urteil, welches der Seite des Andersseins die Selbständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen, welche dieser Seite in ihrer Entfremdung die ganze Idee, sofern sie und in der Weise als sie dieselbe in sich aufnehmen und repräsentieren kann, verleiht. — Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschied, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Übergang am Moment des Sohnes hat Jakob Böhm so ausgedrückt: daß der erste eingeborene Lucifer, der Lichtträger, das Helle, Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginiert, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Sein fortgegangen und so abgefallen sei, aber unmittelbar sei an seine Stelle gesetzt der ewig Eingeborene. — Dies Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu sein, und doch ist es seiner Natur nach nur das *ἕτερον*, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative. — So aber ist dies Unterscheiden als Selbständigkeit nur das für sich negative Moment des Andersseins, des Außersichseins, das als

solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geist gegenüber diese Weise der Selbständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichsein das verschwindende Moment der Erscheinung. Dies Moment hat nun allerdings diese Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. Wenn wir nun sagen, das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist, es ist das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist, so schwebt uns leicht in diesem Momentanen immer noch das Augenblickliche der Zeit vor mit einem Vor und Nach, aber es ist weder in dem einen noch in dem anderen von beiden. Es ist überhaupt jede Zeitbestimmung zu entfernen, es sei der Dauer oder des Jetzt, und es ist nur der einfache Gedanke des Anderen festzuhalten, der einfache Gedanke; denn das Andere ist eine Abstraktion. Daß nun diese Abstraktion zur räumlichen und zeitlichen Welt ausgebreitet ist, beruht darin, daß sie das einfache Moment der Idee selber ist und daher sie ganz an ihr empfängt; weil es aber das Moment des Andersseins ist, so ist es unmittelbare, sinnliche Ausbreitung." — (S. 255): „Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; so zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in dem Verhältnis zum Menschen, nicht für sich in das Verhältnis zu Gott; denn die Natur ist nicht Wissen; Gott ist der Geist, die Natur weiß nicht vom Geist. — Sie ist nur im Verhältnis zum Menschen; in diesem Verhältnis zum Menschen ist sie das, was die Seite seiner Abhängigkeit heißt. Die mannigfaltigen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wissenschaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geistes oder die Geisteslehre." —

Die Erschaffung der endlichen, natürlichen Welt ist demnach die Tat des endlichen Geistes, der in sich geht und sich zu seinem Objekt in das Verhältnis des Andersseins setzt, ein Verhältnis, das in seinem logischen Ausdruck die Erscheinung ist. Diese Erscheinung, das Verhalten zu sich als zu einem Anderen, ist nichts anderes als das Bewußtsein und die Lehre von dem Bewußtsein führt deswegen den Namen Phänomenologie des Geistes. Ein grelles Streiflicht auf das Verständnis so mancher, welche über die Hegelsche Philosophie urteilen zu können geglaubt haben, wirft der Umstand, daß eine genügende Erklärung auch nur für den Titel dieses Werkes bis jetzt nicht gegeben worden ist. —

Die vorstehenden Ausführungen verfolgen den Zweck einige weitverbreitete Vorurteile zu zerstreuen und den Anfänger in der Philosophie vor den bedenklichsten Irrwegen zu bewahren; keineswegs aber sollen sie die Bedeutung eines Referates haben. Ein Referat über Hegels Philosophie hat unter allen Umständen etwas Mißliches und Ungenügendes; seine Gedanken sind derart scharf zugespitzt und in so lapidarem Stil ausgesprochen, daß ein weiteres Zusammenziehen derselben unmöglich ist und ihr Studium nur an den Werken des Philosophen selbst erfolgen kann.

Noch viel weniger konnte eine Begründung und Rechtfertigung der Hegelschen Prinzipien beabsichtigt werden. Die Begründung des Systems ist die Phänomenologie, eine Begründung allerdings nur „für uns", d. h. für diejenigen, welche nicht nur dieses System selbst, sondern auch alle früheren beherrschen. Man mag es im Hinblick auf das Schicksal der Philosophie bedauern, daß Hegel so wenig Rücksicht auf Fassungskraft und Gedankenkreis breiterer Massen genommen hat, den Epigonen es überlassend die große Menge zu lehren; dem Werke selbst ist seine Abhandlungsweise nur zugute gekommen. Bei jedem weiteren Schritt in den symmetrischen Windungen dieses Gedankenlabyrinths entdeckt der Wanderer ungeahnte Tiefen, unerschöpfliche Reichtümer, neue Wunder und sieht sich mit wachsendem Staunen in eine Geisteswelt versetzt, in der jede Eitelkeit des Selbstbewußtseins, alle Anmaßung und Selbstüberhebung verstummen muß.

Georg Lasson hat Thema und Methode, Inhalt und Anlage der Phänomenologie mit spekulativem Geist und durchdringendem Scharfblick erkannt und angegeben; mit feinem Verständnis hat er in kurzen Überschriften die wichtigsten Fortgänge in der Gedankenentwicklung hervorgehoben und so das Verständnis dem Leser erleichtert.[1]) Noch aber bleibt die mühevollste und dankbarste Arbeit zu erledigen übrig: das Zurückführen der Erfahrungen des Bewußtseins auf die Form der Vorstellung und das Aufzeigen der reinen, die Bewegung der Erfahrungen leitenden Begriffe. Denn „die Formbewegung des Bewußtseins beruht allein auf der Natur der reinen Wesenheiten, welche den Inhalt der Logik ausmachen"; die Schatten aber, welche uns beim Gang durch dieses Geisterreich umschweben, erweisen sich bei näherem Zusehen als die verklärten Gestalten trauter Bekannter.

Es gibt verschiedene Stufen des Verständnisses der Phänomeno-

---

[1]) Hegels Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. Es ist ein hervorragendes Verdienst der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig durch Veranstaltung dieser Neuausgabe das bedeutendste Werk der Weltliteratur auch weiteren Kreisen wieder zugänglich gemacht zu haben.

logie; in welcher Weise der Verfasser ein volles Verständnis derselben auffaßt, das gedenkt er an ihren ersten Blättern zu zeigen, wobei er gerne einräumt, daß er von einem Begreifen des Ganzen in diesem Sinne selbst noch sehr weit entfernt ist. Dann erst wird der ganze Reichtum des Buches erkannt und gewürdigt werden, wenn dasselbe in allen Teilen nach den hier befolgten Prinzipien bearbeitet ist; dann aber wird auch, das ist die unerschütterliche Überzeugung des Verfassers, der absolute Idealismus seinen Siegeszug durch die Welt angetreten haben.

Die Eigenart der gestellten Aufgabe machte ein umfängliches Zitieren der Autoren und Hegels selbst nötig; nur so konnte der Anschein vollständig vermieden werden, als sollten eigene Meinungen und Ansichten vorgetragen werden. Wenn es ferner auch sonst schon als die beste Art der Interpretation eines Schriftstellers angesehen werden muß diesen sich selbst interpretieren zu lassen, so trifft das bei Hegel in erhöhtem Maße zu; es ist unmöglich seine Gedanken besser, präziser, ädaquater wiederzugeben, als es von ihm selbst, dem Meister des Wortes, geschehen ist, und nur begriffloses Denken mag die Schwierigkeit des Inhalts als einen Mangel der Form empfinden. Endlich aber erhalten auch die zitierten Stellen selbst durch die neue Umgebung, in der sie auftreten, für viele eine hellere Beleuchtung. — Nicht mit Unrecht mag man in dieser philologischen Art des Philosophierens einen Mangel an Originalität erblicken; der Verfasser begnügt sich mit einem Maße der Originalität[1]), das ihm den tatsächlichen Nachweis ausreichenden Verständnisses der Hegelschen Philosophie ermöglicht, in der Überzeugung, daß demjenigen, der in einem alexandrinischen Zeitalter der Wissenschaften lebt, kein besseres Los beschieden sein kann als dieses — Alexandriner Hegels zu sein.

---

[1]) cfr. XV, S. 328.

Erster Teil.

Die sinnliche Gewißheit.

> Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.
> Phänomenologie S. 5.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist. Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.

Gegen den Anfang der Phänomenologie hat Ulrici geltend gemacht, H. gehe im Widerspruch mit sich selbst nicht vom Denken und der Denknotwendigkeit, sondern von der sinnlichen Gewißheit aus, deren Vorhandensein und ganze Bestimmtheit er voraussetze ohne beides als denknotwendig darzutun (Grundprinzip d. Philos. S. 685 ff.).[1] Die Notwendigkeit ist eine Bestimmung des Denkens, die nirgends gründlicher, treffender, ergreifender dargestellt worden ist als in der Logik (IV, 199—218); ebendort wird aber auch nachgewiesen, daß die Notwendigkeit, als solche in ihrer Abstraktion festgehalten, wie alle einzelnen Bestimmungen des Denkens ein Unwahres ist und ihre Wahrheit erst erlangt in der Freiheit des Begriffs, welcher die enthüllte Not-

---

[1]) Vgl. auch Ulrici, Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie, bes. 68.

wendigkeit ist, die Erkenntnis der Notwendigkeit als seiner eigenen, von ihm selbst gesetzten Bestimmung. In der Tat ist die Notwendigkeit der Standpunkt der sinnlichen Gewißheit selbst[1]) sowie derjenige, auf welchen der Leser der Phänomenologie am Anfang gestellt wird. „Wir haben uns ebenso unmittelbar zu verhalten und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.“ Das Begreifen der sinnlichen Gewißheit wäre die Einsicht in die Notwendigkeit seines Entstehens (S. 72); diese Einsicht soll hier ferngehalten werden; denn das Entstehen des Bewußtseins ist Gegenstand nicht der Phänomenologie, sondern der Philosophie des Geistes (§§ 387—412). Die Worte: das Wissen, von dem wir ausgehen, kann kein anderes sein als das unmittelbare Wissen, lauten nach dem Sprachgebrauche U.s: nach der Natur unseres Gegenstandes und nach der Bestimmtheit unseres Denkens müssen wir vom Unmittelbaren ausgehen, wir haben das Bewußtsein der Nötigung nicht anders verfahren zu können.[2])

Neben dem reinen Denken, dessen Bestimmungen den Fortschritt aller Entwicklung leiten, wie jeder einzelne Teil des Systems zeigt, hat die Ph. das Bewußtsein zur einzigen Voraussetzung; zu dieser Voraussetzung war ein Werk, welches den Weg des Bewußtseins zum Wissen darstellen will, berechtigt gerade durch die Notwendigkeit, mit welcher das Bewußtsein sein Vorhandensein kundgibt, die es auch dem stärksten Skeptiker niemals erlaubte an ihr zu zweifeln; von einer Voraussetzung überhaupt aber auszugehen nötigte die Stellung der Ph. als besonderer Wissenschaft. Vgl. u. a. X, 1 S. 33: „Es bleibt uns nichts anderes übrig als den Begriff der Kunst sozusagen lemmatisch aufzunehmen, was bei allen philosophischen Wissenschaften, wenn sie vereinzelt betrachtet werden sollen, der Fall ist. In der Krone dieser wissenschaftlichen Notwendigkeit ist jeder Teil ebensosehr einerseits ein in sich zurückkehrender Kreis als er anderseits zugleich einen notwendigen Zusammenhang mit anderen Gebieten hat, ein Rückwärts, aus dem er sich herleitet, wie ein Vorwärts, zu dem er selbst in sich sich weitertreibt.“

---

[1]) S. unten S. 27.

[2]) Ulrici, Glauben und Wissen, S. 23: Die Denknotwendigkeit erweist sich als eine zweifache. Die erste beruht auf der Naturbestimmtheit unseres Wesens überhaupt, kraft deren wir Empfindungen, Gefühle, Perzeptionen haben müssen und nicht umhin können dieselben auf ein gegebenes, reelles Dasein zu beziehen. Die zweite beruht auf der Natur unseres Bewußtseins, d. h. auf der Bestimmtheit unserer Seele, nach welcher sie, um zum Bewußtsein und zu einem bestimmten Inhalt desselben zu gelangen, auf eine bestimmte Weise tätig sein muß und nicht umhin kann, dabei nach gewissen Gesetzen und Normen zu verfahren.

Mit dem Bewußtsein aber ist zugleich als seine unterste Stufe die sinnliche Gewißheit gegeben. (VII, 2 S. 249): „Das Bewußtsein ist derjenige Standpunkt des Ich, auf dem dasselbe seine Bestimmtheit als selbständiges Objekt aus sich entläßt, und insofern es von diesem als ihm äußeren weiß, ist es Bewußtsein.“ — „Das sinnliche Bewußtsein aber ist (VII, 2 S. 259) von anderen Weisen des Bewußtseins nicht dadurch unterschieden, daß bei ihm allein das Objekt durch die Sinne an mich käme, sondern vielmehr dadurch, daß auf dem Standpunkt desselben das Objekt noch gar keine andere Gedankenbestimmung hat als die, erstens überhaupt zu sein und zweitens ein selbständiges Anderes gegen mich als einzelnen Unmittelbaren zu sein.“ Schon das sinnliche Bewußtsein entwickelt Gedankenbestimmungen, wie VI, S. 7 gezeigt wird. „In unserem gewöhnlichen Bewußtsein sind Gedanken mit sinnlichem und geistigem Stoffe angetan und vermengt (in jedem Satz von ganz sinnlichem Inhalt: dies Blatt ist grün, sind schon Kategorien Sein, Einzelnheit eingemischt).“ — Wie die Logik, das Element des frei für sich seienden Wissens (III, S. 61), mit dem reinen Sein beginnen muß, weil dieses der abstrakteste Gedanke, die abstrakteste Denkbestimmung ist, der Anfang aber weder eine Bestimmung gegen anderes noch in sich haben soll — so muß der Anfang der Ph. mit der sinnlichen Gewißheit geschehen, dem unmittelbaren Wissen, welches seine Bestimmung des Seins und der Unmittelbarkeit auf das Objekt überträgt und deswegen zugleich das Wissen vom Unmittelbaren ist. (VII, 2 S. 257): „Das Bewußtsein überträgt auf den Gegenstand seine Kategorien, die ihm als Bestimmungen des Objekts erscheinen.“ Die Unmittelbarkeit ist aber weiter nichts als das reine Sein. (VI, S. 142): „Die Unmittelbarkeit ist überhaupt abstrakte Beziehung auf sich und somit zugleich abstrakte Identität, abstrakte Allgemeinheit. Dem Allgemeinen gibt sie die Einseitigkeit einer Abstraktion, dem Besonderen die Bestimmung zu sein, sich auf sich selbst zu beziehen.“ (VI, S. 113): „Daß aber der Begriff schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Sein in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses.“ (XI, S. 118): „Sein ist die Allgemeinheit in ihrem leeren, abstraktesten Sinn genommen, die reine Beziehung auf sich ohne weitere Beziehung nach außen oder nach innen. Sein ist Allgemeinheit als abstrakte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich, dies ist auch das Sein, es ist einfach. — Das abstrakt Unmittelbare, diese dürre Beziehung auf sich, ist mit dem Sein ausgesprochen. Wenn ich sage, der Gegenstand ist, so wird damit ausgesprochen die letzte

Spitze der trockenen Abstraktion; es ist die leerste, dürftigste Bestimmung.“ Das reine Sein setzt aber (III, S. 63) das an sich Allgemeine als ein Einzelnes. „Das Einzelne ist als sich auf sich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit sich, es ist Fürsichseiendes. Oder es ist die Abstraktion, welche den Begriff nach seinem ideellen Momente des Seins als ein Unmittelbares bestimmt.“ (III, S. 61): „Die Abstraktion ist eine Trennung des Konkreten und eine Vereinzelung seiner Bestimmungen.“ Weil nun dieses reine Sein das Wesen der sinnlichen Gewißheit ist, erscheinen auch alle ihre Bestimmungen in der Form der Unmittelbarkeit und gerade dies ist das Eigentümliche dieser Bewußtseinsstufe, daß die Unterschiedenen n u r als selbständig Seiende gefaßt werden sollen. Es leuchtet ein, daß das Wissen als die Beziehung des Ich auf den Gegenstand zunächst die Bestimmung überhaupt zu sein, d. h. die Form der Unmittelbarkeit haben muß und daß ebenso die beiden Bezogenen, das Ich und der Gegenstand, sollen sie in Wirklichkeit Andere gegeneinander sein, ebenfalls s e i n, in der nämlichen abstrakten Identität mit sich gesetzt werden müssen; daß aber auch beide, käme ihnen nur, wie die sinnliche Gewißheit will, die Beziehung des Seins zu, als jede Beziehung in sich und aufeinander ausschließend gefaßt werden müßten: daß mithin diese Gewißheit schon in dem Aussprechen ihrer ganz abstrakten Gedanken sich selbst widerlegt, indem sie dasjenige als getrennt aussagt, dessen Beziehung sie selbst ist. (VII, 2 S. 252): „Das Bewußtsein ist, wie das Verhältnis überhaupt, der Widerspruch der Selbständigkeit beider Seiten und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind.“ Nicht weniger einleuchtend ist aber auch, daß die sinnliche Gewißheit nur deswegen als notwendiger Anfang der Ph. bezeichnet wird, weil ihre Wahrheit der abstrakteste, dürftigste Gedanke ist, demgegenüber der ganze Reichtum ihres besonderen Inhalts sowie der Unterschied zwischen Wissendem und Gewußtem ein Unwesentliches, „Beiherspielendes“ ist. (VI, S. 50): „Die Logik ist der allbelebende Geist aller Wissenschaften; die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister, sie sind das Innerste. Die logischen Gedanken sind kein Nur gegen allen anderen Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein Nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seiende Grund von allem.“ — H. befindet sich auch am Anfang der Ph. nicht im Widerspruch mit sich selbst und nimmt seinen Ausgangspunkt vom Denken und der Denknotwendigkeit.

Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen. — Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat vom

Gegenstand noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. — Diese Gewißheit aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache.

Ähnlich IX, S. 54: „Das sinnliche Bewußtsein ist freilich überhaupt konkreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt.“ (VII, 2 S. 257): „Das Bewußtsein als Verhältnis enthält nur die dem abstrakten Ich angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objekts sind. Das sinnliche Bewußtsein weiß daher von diesem nur als einem Seienden, Etwas, existierenden Dinge, Einzelnen u. s. f. Jene reichen Erfüllungen machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewußtseins, das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele ist und in sich findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab und gibt ihm zunächst die Bestimmung des Seins.“ Das Sein ist die abstrakteste Denkbestimmung; alle Denkbestimmungen, in ihrer Abstraktion festgehalten, sind unwahr, denn die Wahrheit ist das absolut Konkrete (V, S. 236); alle anderen Denkbestimmungen mit Ausnahme des Seins sind schon in sich konkret; so ist die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit die ärmste und unwahrhafteste, abgesehen davon, daß sie sich derselben nicht bewußt ist. — Der Unterschied der Gewißheit von der Wahrheit wird (VII, 2 S. 255) erörtert. „Die Philosophie muß den Begriff der Wahrheit wesentlich von der bloßen Gewißheit unterscheiden; denn die Gewißheit, welche auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseins der Geist von sich selber hat, ist noch etwas Unwahres, Sichselbstwidersprechendes, da der Geist hier neben der abstrakten Gewißheit, bei sich selber zu sein, die geradezu entgegengesetzte Gewißheit hat, sich zu einem wesentlich gegen ihn Anderen zu verhalten. Dieser Widerspruch muß aufgehoben werden, er hat den Trieb sich aufzulösen.“ (III, S. 62): „Die Idee ist die zur Wahrheit gewordene Gewißheit, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstand nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß — und die auf der anderen Seite das Wissen von sich als einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sei, aufgegeben, dieser Subjektivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.“

Das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich, oder Ich bin darin nur als reiner Dieser und der Gegenstand ebenso nur als reines Dieses.

Um das Verständnis dieser Stelle, d. h. zunächst die Einsicht in

die formelle Bedeutung dieser Worte zu ermöglichen erscheint es nötig die Entwicklungsstufen der Seele, wie sie Gegenstand der Philosophie des Geistes (VII, 2 §§ 385—412) sind, in raschem Überblick zusammenzufassen. (S. 15): „Auch die äußere Natur ist wie der Geist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, ist nicht nur dem Geiste, sondern eben deswegen auch sich selbst äußerlich. — Die Materie, diese allgemeine Grundlage aller daseienden Gestaltungen der Natur, leistet nicht bloß uns Widerstand, besteht nicht nur außer unserem Geiste, sondern hält sich auch gegen sich selber auseinander, trennt sich in konkrete Punkte, in materielle Atome, aus denen sie zusammengesetzt ist. Die Unterschiede der Natur sind mehr oder weniger gegeneinander selbständige Existenzen; durch ihre ursprüngliche Einheit stehen sie zwar in Beziehung miteinander, diese Beziehung ist ihnen jedoch in höherem oder geringerem Grade äußerlich. Diese Materialität, diese ihre Äußerlichkeit und Vereinzelung hebt die Natur selbst als ein Unwahres, dem ihr innewohnenden Begriff nicht Gemäßes auf und gelangt dadurch zur Immaterialität." — (S. 48): „Das Immaterielle verhält sich zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zum Besonderen verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle." (S. 52.) Die allgemeine Immaterialität der Natur, ihr einfaches, ideelles Leben[1]) ist die (allgemeine) Seele. (S. 82.) Der Naturgeist, wie diese allgemeine Seele auch genannt wird (S. 43), „geht zuerst in die allgemeinen Unterschiede der Menschengattungen auseinander und kommt in den Volksgeistern zu einem Unterschied, welcher die Form der Besonderung hat. Das Dritte ist, daß der Naturgeist zur Vereinzelung fortschreitet und als individuelle Seele sich selber sich entgegensetzt. Der hier entstehende Gegensatz ist aber noch nicht derjenige, welcher zum Wesen des Bewußtseins gehört." (S. 55): „Die allgemeine, unmittelbare Substanz des Geistes, dieses einfache Pulsieren, Sichinsichregen der Seele hat noch kein Dasein, kein bestimmtes Sein, keine Besonderung, keine Wirklichkeit. Wie aber in der Logik das

[1]) Der Begriff des Ideellen ist am eingehendsten entwickelt III, S. 177. „Die Idealität kommt zunächst den aufgehobenen Bestimmungen zu als unterschieden von dem, worin sie aufgehoben sind, das dagegen als das Reelle genommen werden kann. So aber ist das Ideelle wieder eines der Momente und das Reale das andere; die Idealität aber ist dies, daß beide Bestimmungen gleicherweise nur für Eines sind und nur für Eines gelten, welche eine Idealität somit ununterschieden Realität ist. Sie ist die Identität desjenigen, welches ist, und desjenigen, für welches es ist."

Sein zum Dasein übergehen muß, so geht auch die Seele notwendig von ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fort. Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen, nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt." (S. 114): „Die unabhängig von der Seele vorhandenen, von ihr nicht hervorgebrachten Bestimmungen sind in die Allgemeinheit der Seele versenkt, in ihrer Unmittelbarkeit aufgehoben, ideell gesetzt." (S. 124.) Indem die Seele die Inhaltsbestimmungen ihrer Natur in sich findet, ist sie empfindend; indem sie sich aber als die Idealität oder Totalität (S. 145) dieser unterschiedenen Bestimmtheiten findet, ist sie fühlende Seele. (S. 228.) In der Gewohnheit setzt sich die Seele als für sich seiende Allgemeinheit, als abstraktes allgemeines Sein und unterscheidet sich so von ihren besonderen Bestimmungen, die ebenfalls auf die Form des Seins reduziert als das besondere Sein oder die Unmittelbarkeit der Seele ihrem selbst abstrakten Fürsichsein gegenübertreten. (S. 237.) Die Seele hat so ihre vorher unmittelbar mit ihr identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, zugleich aber übt sie an dem so zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer Idealität aus und setzt dasselbe zu einem bloßen Zeichen herab. (S. 247): „Das Hineinbilden der Seele in die Leiblichkeit ist jedoch kein absolutes und hebt den Unterschied zwischen Leib und Seele nicht völlig auf; der Unterschied behauptet vielmehr ebenfalls sein Recht. Einiges in der Leiblichkeit bleibt deshalb rein organisch und der Macht der Seele entzogen; indem die Seele so zum Gefühl ihrer Beschränktheit gelangt, reflektiert sie sich in sich und schleudert die Leiblichkeit als ein ihr Fremdes aus sich heraus. Durch diese Reflexion in sich vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seins, gibt sich die Form des Wesens und wird zum Ich. So ist die unmittelbare Identität der natürlichen Seele zu dieser reinen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion Gegenstand. Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als selbständiges Objekt, aus sich und von diesem als ihm äußeren ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so Bewußtsein." — Auf dieser Entwicklungsstufe angelangt, wird der Geist Gegenstand der Phänomenologie; das reine Ich ist nichts anderes als das, was oben die reine Identität mit sich genannt wurde, die ihrerseits wieder in Abstraktion von ihrer wesentlichen Reflexion in anderes als reines Sein bezeichnet werden kann. (VI, S. 165): „Sein kann bestimmt werden als Ich-Ich, als die absolute Indifferenz

oder Identität. Wenn Ich-Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft nur als das erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, sowie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein reines Denken oder Anschauen ist." Das Ich muß gefaßt werden als Sein und Wesen, aber auch als Begriff (V, S. 14); als Begriff aber ist es unmittelbare Allgemeinheit und Einzelnheit zugleich. (VI, S. 323): „Der Begriff ist das schlechthin Konkrete, weil die negative Einheit mit sich als Anundfürsichbestimmtsein, welches die Einzelnheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffs können insofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen sollen jede für sich, abgesondert von der entgegengesetzten, gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre Identität gesetzt ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit der anderen gefaßt werden." (VII, 2 S. 249): „Das Ich muß als das individuell bestimmte, in seiner Bestimmtheit, in seinem Unterschied sich nur auf sich selber beziehende Allgemeine gefaßt werden. Hierin liegt bereits, daß das Ich unmittelbar negative Beziehung auf sich selbst, folglich das unvermittelte Gegenteil seiner von aller Bestimmtheit abstrahierten Allgemeinheit — also die ebenso abstrakte, einfache Einzelnheit ist. Als sich auf sich beziehend schließt seine Einzelnheit sich von sich selber, also von der Einzelnheit, aus und setzt sich dadurch als das mit ihr unmittelbar zusammengeschlossene Gegenteil ihrer selbst, als Allgemeinheit." — Als abstrakte Allgemeinheit ist aber das Ich, wie bereits erörtert, Sein, als abstrakte Einzelnheit Dasein und Anderes. l. c. „Die dem Ich wesentliche Bestimmung der abstrakt allgemeinen Einzelnheit macht aber dessen Sein aus. Ich und mein Sein sind deshalb untrennbar miteinander verbunden; der Unterschied meines Seins von mir ist ein Unterschied, der keiner ist. Einerseits muß zwar das Sein als das absolut Unmittelbare, Unbestimmte, Ununterschiedene von dem sich selbst unterscheidenden und durch Aufheben des Unterschieds sich mit sich vermittelnden Denken, vom Ich, unterschieden werden; anderseits ist jedoch das Sein mit dem Denken identisch, weil dieses aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller seiner Selbstunterscheidung zur ungetrübten Einheit mit sich zurückkehrt. Das Ich ist daher Sein, oder hat dasselbe als Moment in sich." — Nach diesem Momente des Seins oder der Unmittelbarkeit verhalten sich Ich und der Gegenstand als Andere zu einander, ist ihre Beziehung unmittelbare Beziehung, das Wissen unmittelbares Wissen. (IX, S. 118): „Wissen ist Denken und dies ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstrakt Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seins; dies ist der Sinn des unmittelbaren Wissens.

— Das eigentliche unmittelbare Wissen ist nichts anderes als die sinnliche Gewißheit.“ (Vgl. III, S. 61.) — Als Bewußtsein aber hat sich das Ich ferner, wie wir sahen, als Wesen bestimmt; und die Bestimmungen des Wesens spielen deshalb auch in seine Beziehung zum Gegenstand herein: darum weiß die sinnliche Gewißheit schon von ihrem Gegenstand als dem Ding und Existierenden (VII, 2 S. 257), darum ist auch das Ich ein reiner Dieser und der Gegenstand ein reines Dieses. — (V, S. 64): „Das Einzelne, welches in der Reflexionssphäre der Existenz als Dieses ist, hat nicht die ausschließende Beziehung auf andere Eins, welche dem qualitativen Fürsichsein zukommt. Dieses ist als das in sich reflektierte Eins für sich ohne Repulsion; oder die Repulsion ist in dieser Reflexion mit der Abstraktion eins und ist die reflektierende Vermittlung, welche so an ihm ist, daß dasselbe eine äußerliche, von einem Äußerlichen gezeigte Unmittelbarkeit ist. — Dieses ist, es ist unmittelbares; es ist aber nur dieses, insofern es monstriert wird.“ (Vgl. III, S. 123.) „Ich ist nämlich (VII, 2 S. 249) als die absolute Negativität an sich die Identität mit dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein an sich Aufgehobenes über, ist eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältnis, das Licht,[1]) das sich und noch anderes manifestiert.“ Das abstrakte, reine Ich ist ein einzelnes und gibt dem Gegenstand die Bestimmung des einzelnen; da das Ich aber auch die wesentliche[2]) Beziehung auf den Gegenstand enthält, so ist der Gegenstand ein Dieser und das Ich ebenso ein Dieses.

Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil

---

[1]) Ein aristotelisches Bild. De Anima 430a 14—17: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* 419a 9—11: *τοῦτο γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ χρώματι εἶναι, τὸ κινητικῷ εἶναι τοῦ κατ᾿ ἐνέργειαν διαφανοῦς · ἡ δ᾿ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστιν.*

[2]) VI, S. 223: „Das Wesen als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein ist die Beziehung auf sich nur, indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist.“ III, S. 468: „Die Bestimmungen des Wesens gehören aber nun nicht sich selbst an, treten nicht in Selbständigkeit oder Äußerlichkeit hervor, sondern sind als Momente erstens der an sich seienden Einheit angehörig, nicht von ihr entlassen, sondern von ihr als dem Substrate getragen und nur von ihr erfüllt; und zweitens als die Bestimmungen, die der für sich seienden Einheit immanent, nur durch deren Abstoßen von sich sind. Sie sind statt Seiender, wie in der ganzen Sphäre des Seins, nunmehr schlechthin nur als Gesetzte, schlechthin mit der Bestimmung und Bedeutung auf ihre Einheit, somit jede auf ihre andere und Negation bezogen zu sein, bezeichnet mit dieser ihrer Relativität.“

Ich als Bewußtsein hiebei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, noch eine Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst oder ein vielfaches Verhalten zu anderen wäre.

(VII, 2 S. 251): „Dem Ich der sinnlichen Gewißheit wird sein Anderes aus einem der Seele angehörenden Leiblichen zu einem ihr selbständig Gegenübertretenden, zu einem Gegenstande im eigentlichen Sinne des Wortes." Da der Gegenstand aber „an sich ein durch das Ich gesetzter, an sich mit dem Geiste identisch und nur durch eine Selbstteilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist" (VII, 2 S. 252), kann der Gegenstand auch als Sache bezeichnet werden. (II, S. 307): „Die Sache ist der Gegenstand, welcher aus dem Selbstbewußtsein als der seinige herausgeboren ist ohne aufzuhören freier, eigentlicher Gegenstand zu sein. Der Unterschied der Sache von dem Ding (Gegenstand) der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung beruht darauf, daß erstere für das Selbstbewußtsein allein seine Bedeutung durch es hat."

Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich noch die Sache hat darin die Bedeutung mannigfaltiger Vermittlung — sondern die Sache ist und sie ist nur, weil sie ist.

Der Kenner Hegelscher Philosophie bemerkt sofort, daß mit diesen Worten das Verhältnis des sinnlichen Bewußtseins ausdrücklich als dasjenige der Notwendigkeit bezeichnet wird. (IV, S. 215): „Die Notwendigkeit ist das Sein, das in seiner Negation, im Wesen, sich auf sich bezieht und Sein ist. Sie ist ebensosehr einfache Unmittelbarkeit oder reines Sein als einfache Reflexion in sich oder reines Wesen; sie ist dies, daß dies beides ein und dasselbe ist. Das Schlechthinnotwendige ist nur, weil es ist; es hat sonst keine Bedingung noch Grund. Es ist aber ebensosehr reines Wesen, sein Sein ist die einfache Reflexion in sich, es ist, weil es ist. Als Reflexion hat es Grund und Bedingung, aber es hat nur sich zum Grund und Bedingung. Es ist also, weil es ist; als das Zusammengehen des Seins mit sich ist es das Wesen; aber weil dieses Einfache ebenso die unmittelbare Einfachheit ist, ist es das Sein."

Sie ist, dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Sein oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Ebenso ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare, reine Beziehung; das Bewußtsein ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses oder das Einzelne.

Die unmittelbare Beziehung ist die Beziehung der Bestimmungen des Seins, die sich verhalten wie Etwas und Anderes, oder richtiger wie Ansichsein und Sein-für-anderes. Ich und der Gegenstand stehen sich zunächst als Andere gegenüber. So erscheinen sie als ohne gegenseitige Beziehung; ihre Wahrheit aber ist ihre Beziehung und in dieser Beziehung, als selbst unmittelbarer, aufgefaßt sind sie Ansichsein und Sein-für-anderes. So sind „Etwas und Anderes (III, S. 125) als Momente Eines und Desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseins bleiben.“ — In der unmittelbaren Beziehung bewahren die Bezogenen den Schein des Seins; der Gegensatz ist diejenige Beziehung, in der beide Bezogene durch ihre Einheit vermittelt sind — die wesentliche Beziehung. — (VI, S. 222): „In der Sphäre des Seins wird das Etwas zum Anderen, nicht so im Wesen; hier haben wir kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf sein Anderes. In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur an sich; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dies ist überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und des Wesens: im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist alles relativ.“

An dem reinen Sein aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben.

Das reine Sein ist das Wesen der sinnlichen Gewißheit, indem es sich, wie wir sahen, in ihr als das Verhältnis der Notwendigkeit in sich selbst reflektiert; dieses ihr Wesen spricht die sinnliche Gewißheit ohne es zu wissen als ihre Wahrheit in dem Prädikat ihres Satzes aus. Während dieser Gewißheit, wie der Vorstellung überhaupt, „das Subjekt als das Wahre erscheint, auf das sich das Prädikat als das Akzidens bezieht, als die Basis, an die der Inhalt geknüpft wird und an der die Bewegung hin- und herläuft (II, S. 48)“ — liegt die Wahrheit des philosophischen Satzes — und ein solcher ist in Wirklichkeit derjenige des sinnlichen Bewußtseins: das Diese ist — in dem Prädikat. Es ist besonders „die Unbekanntschaft mit dieser Natur des philosophischen Satzes, welche das Begreifen erschwert. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen

Inhalt, wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber stehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonnieren an dem ruhenden Subjekt hat, schwankt also und nur diese Bewegung selbst wird Gegenstand. Das Subjekt, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf über diesen hinauszugehen und kann nicht noch andere Prädikate oder Akzidenzen haben.“ (II, S. 48.)

Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Sein die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich und ein Dieses als Gegenstand, herausfallen.

Herausfallen[1]) heißt bei H. in wesentlichem, organischem Zusammenhang mit einem Prinzip stehen, in dessen abstrakter, unmittelbarer Fassung aber (hier also in dem Sein als reinem Sein) nicht mitinbegriffen sein, in ihr seine Erklärung nicht finden, ihr gegenüber den Schein unmittelbaren Daseins bewahren. Vgl. II, S. 154, wo das Prinzip des Stoizismus charakterisiert wird als der abstrakte Begriff, der in seiner Selbstbeschränkung unfähig ist die Bestimmtheiten von außen aus sich selbst zu entwickeln und so das Dasein als ein ihm Fremdes zurückläßt ohne es in Wirklichkeit negieren zu können. „Mit der Reflexion des Selbstbewußtseins in den abstrakten Gedanken seiner selbst ist ihr gegenüber in der Tat aus der Unendlichkeit das selbständige Dasein oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen.“ Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit, wie sie hier bestimmt worden ist, haben die Eleaten und besonders Parmenides aufgefaßt, der das reine Sein zum Prinzip seiner Philosophie erhoben hat und dabei genötigt war ein doppeltes Wissen zu unterscheiden und dem Wissen von der Wahrheit die menschlichen Meinungen gegenüberzustellen ohne doch in jenem Prinzip eine Erklärung für sie aufweisen zu können. (Vgl. XIII, S. 298 u. bes. 287): „Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt Xenophanes die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite in das Bewußtsein als in ein Meinendes. Es ist notwendig, dies zu sagen, was X., wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädikatlose Absolute festgehalten wird.“

Reflektieren wir über diesen Unterschied, so ergibt sich, daß weder das eine noch das andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich

---

[1]) Ein Ausdruck Platos. S. die unten S. 52 aus Theätet angeführte Stelle: *συνεκπίπτουσα ἀεὶ καὶ γεννωμινένη*.

die Sache, und diese ist ebenso in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Mit anderen Worten: wir, „die wir bis zur Idee des Geistes vorgedrungen sind“ (VII, 2 S. 253), wissen, daß das Bewußtsein und sein Gegenstand sich nicht nur wie Etwas und Anderes, sondern auch wie das Wesen und seine Momente verhalten. — Das reine Sein als Wesen und Wahrheit unbewußt von der sinnlichen Gewißheit, mit Bewußtsein von den Eleaten ausgesprochen erscheint als der „Hintergrund“ und das Innere der Dinge zunächst als durch Abstraktion von allem besonderen Dasein entstanden. (IV, S. 4): „Das Sein wird hiernach als Wesen bestimmt, als ein solches Sein, an dem alles Bestimmte und Endliche negiert ist. So ist es die bestimmungslose, einfache Einheit, von der das Bestimmte auf eine äußerliche Weise hinweggenommen worden; dieser Einheit war das Bestimmte selbst ein Äußerliches und es bleibt ihr nach diesem Wegnehmen selbst noch gegenüber stehen; denn es ist nicht an sich, sondern relativ, nur in Beziehung auf diese Einheit aufgehoben worden. — Das Wesen ist auf diese Weise nur Produkt, ein Gemachtes. Die äußerliche Negation, welche Abstraktion ist, hebt die Bestimmtheiten des Seins nur hinweg von dem, was als Wesen übrig bleibt; es stellt sie gleichsam immer nur an einen anderen Ort und läßt sie als seiende vor wie nach. Das Wesen ist aber auf diese Weise weder an sich noch für sich selbst; es ist durch ein Anderes, die äußerliche, abstrahierende Reflexion, und es ist für ein Anderes, nämlich für die Abstraktion und überhaupt für das ihm gegenüber stehenbleibende Seiende. In seiner Bestimmung ist es daher die in sich tote, leere Bestimmungslosigkeit. — Das Wesen aber, wie es in Wahrheit ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins.“ — Zu solchem Wesen hat sich für uns das Sein bereits im Bewußtsein bestimmt. (s. o. S. 24.)

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn soeben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das Unmittelbarseiende oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein Anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das sein oder auch nicht sein kann. Der Gegenstand aber ist das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er

auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Unterschied gerade, der von uns an dem Wesen zwischen Wesen und Beispiel, Unmittelbarkeit und Vermittlung gemacht wird, erteilt den Momenten des Wesens selbst wieder den Schein der Unmittelbarkeit, setzt sie in die Bestimmung des Wesentlichen und Unwesentlichen. (IV, S. 8): „Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des Daseins zurückfallen lassen, indem das Wesen, wie es zunächst ist, als Unmittelbares, Seiendes und damit nur als Anderes bestimmt ist gegen das Sein. Die Sphäre des Daseins ist damit zugrunde gelegt, und daß das, was das Sein in diesem Dasein ist, An-und-Fürsichsein ist, ist eine weitere, dem Dasein selbst äußerliche Bestimmung; so wie umgekehrt das Wesen wohl das An- und -Fürsichseiende ist, aber nur gegen Anderes, in bestimmter Rücksicht. Insofern daher an einem Dasein ein Wesentliches und Unwesentliches voneinander unterschieden werden, so ist dieser Unterschied ein äußerliches Setzen, eine das Dasein selbst nicht berührende Absonderung eines Teils desselben von einem anderen Teile, eine Trennung, die in ein Drittes fällt. Es ist dabei unbestimmt, was zum Wesentlichen und Unwesentlichen gehört. Es ist irgend eine äußerliche Rücksicht und Betrachtung, die ihn macht, und derselbe Inhalt bald als wesentlich, bald als unwesentlich anzusehen."

Das sinnliche Bewußtsein aber ist selbst das Wesen in der Sphäre des Seins; das Ich und der Gegenstand haben hier die Form der Unmittelbarkeit und der Äußerlichkeit gegeneinander, verhalten sich wie Etwas und Anderes und deswegen stellt die sinnliche Gewißheit selbst den Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem auf. Da dieses Bewußtsein sich aber noch nicht als Wesen erfaßt hat, da ihm die Unmittelbarkeit des Seins das Wesen ist, nicht diejenige des Wesens, welche das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein ist, so erscheint ihm zunächst die Unmittelbarkeit außer der Vermittlung — dem Wissen — als das Wahre und diese stellt sich ihm als der einzelne Gegenstand dar. —

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der Tat in der sinnlichen Gewißheit selbst als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff Wesen zu sein, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektieren und nachzudenken, was er in Wahrheit sein möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Begriff ist hier als das Wissen des Bewußtseins vom Gegenstand zu nehmen, nicht in dem sonst bei H. gebräuchlichen Sinn. (II, S. 68): „An dem, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das Ansich oder Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu prüfen. Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber das Seiende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstand entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff und verstehen dagegen unter dem Gegenstande ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht.“ In dem ersteren Sinn sind die obigen Worte aufzufassen.

Sie ist also zu fragen: Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das Jetzt und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch ausreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufheben. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Die Dialektik, wie sie hier in sinnenfälliger Weise vom Bewußtsein gehandhabt wird, beruht auf dem Widerspruch des Begriffs der reinen Quantität, der die Momente der Kontinuität und Diskretion in sich begreift. (III, S. 215): „Bestimmtere Beispiele der reinen Quantität, wenn man deren verlangt, hat man an Raum und Zeit, auch der Materie überhaupt u. s. f., selbst Ich; nur ist unter Quantität nicht das Quantum zu verstehen. Raum, Zeit u. s. f. sind Ausdehnungen, Vielheiten, die ein *Außersichgehen*, ein *Strömen* sind, das aber nicht in das Entgegengesetzte, in die Qualität oder das Eins übergeht, sondern als Außersichkommen ein perennierendes Selbstproduzieren ihrer Einheit sind. Der Raum ist dies absolute Außersichsein, das ebensosehr schlechthin ununterbrochen, ein Anders- und Wiederandersein, das identisch mit sich ist; die Zeit ein absolutes Außersichkommen, ein Erzeugen des Eins, Zeitpunktes, des Jetzt, das unmittelbar das Zunichtewerden dieses Vergehens ist; so daß das Sicherzeugen des Nichtseins ebensosehr einfache Gleichheit und Identität mit sich ist.“ Die Quantität ist Einheit der Kontinuität und Diskretion, die, für sich betrachtet, jene die Attraktion, diese die Repulsion genannt werden und von denen

jede, in ihrer Wahrheit aufgefaßt, selbst wieder Einheit ihrer selbst und ihres Gegenteils ist. (III, S. 212): „Die Attraktion ist auf diese Weise als das Moment der Kontinuität in der Quantität. — Die Größe hat unmittelbar in der Kontinuität das Moment der Diskretion — die Repulsion, wie sie nur Moment in der Quantität ist.“ (S. 198): „Dies Sichselbstvoraussetzen der beiden Bestimmungen jeder für sich ist ferner dies, daß jede die andere als Moment in sich enthält. Das Sichvoraussetzen überhaupt ist in einem sich als das Negative seiner setzen — Repulsion; und was darin vorausgesetzt wird, ist dasselbe als das Voraussetzende — Attraktion.“ Attraktion und Repulsion sind aber die Unterschiede der Beziehung des Eins und des Vielen. — „Die Repulsion ist die Unterscheidung des Eins von sich selbst, das Abstoßen seiner von sich selbst, das Setzen der vielen Eins.“ (VI, S. 192.) „Die Vielen sind aber das eine, was das andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher Eins und Dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie, als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander, ebenso wesentlich ihre Beziehung aufeinander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich Attraktion.“ (VI, S. 192.) Der Widerspruch der Momente der Quantität ist demnach der Widerspruch des Eins und des Vielen, wie er in der Dialektik der eleatischen Schule, besonders Zenos, und am reinsten im Parmenides des Plato zum Ausdruck gebracht wurde. Die Kontinuität ist die Identität mit sich, die Diskretion die Unterschiedenheit von sich der oder des Eins; auf diesem Gegensatz beruhen die Beweise Zenos gegen die Wirklichkeit der Bewegung sowie die zweite kantische Antinomie. (III, S. 212): „Die Vielheit ist in der Kontinuität so gesetzt, wie sie an sich ist; die Vielen sind Eins, was Andere, jedes dem Anderen gleich, und die Vielheit daher einfache, unterschiedslose Gleichheit. Die Kontinuität ist dieses Moment der Sichselbstgleichheit des Außereinanderseins, das Sichfortsetzen des unterschiedenen Eins in ihre von ihnen Unterschiedenen. — Die Stetigkeit ist Sichselbstgleichheit, aber des Vielen, das jedoch nicht zum Ausschließenden wird; die Repulsion dehnt erst die Sichselbstgleichheit zur Kontinuität aus.“ — (III, S. 317): „Kant hat die Antinomie nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon konkreten Form kosmologischer Bestimmungen aufgefaßt. Um die Antinomie in ihrem einfachen Begriffe zu behandeln, mußten die Denkbestimmungen nicht in ihrer Anwendung und Vermischung mit der Vorstellung der Welt, des Raums, der Zeit, der Materie u. s. f. genommen, sondern ohne diesen konkreten Stoff, der keine Kraft noch Gewalt dabei hat, rein für sich betrachtet werden, indem sie allein das

Wesen und den Grund der Antinomien ausmachen." (III, S. 226): „Unendlich sinnreicher und tiefer sind die Beispiele der eleatischen Schule, besonders die Bewegung betreffend, die sich gleichfalls auf den Begriff der Quantität gründen und in ihm ihre Auflösung finden." (III, S. 315): „Die Sichselbstgleichheit, Kontinuität, ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtsein alles Unterschieds, alles Negativen als Fürsichseins; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichsein, das absolute Sichunterscheiden und Aufheben aller Gleichheit und Zusammenhangs mit Anderem. Diese beiden aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt; Raum und Zeit also der Widerspruch. Es liegt am nächsten ihn an der Bewegung aufzuzeigen; denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetzes gesetzt. Die Bewegung ist eben das Wesen, die Realität des Raums und der Zeit." (XIII, S. 317): „Es tritt an der Bewegung beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum. Die Bewegung ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze; die Begriffe haben hieran ihre Wirklichkeit für die Vorstellung." (XIII, S. 318): „Das Wesen des Raums und der Zeit ist die Bewegung, denn es ist das Allgemeine; sie begreifen heißt ihr Wesen aussprechen in der Form des Begriffs. Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit der Entgegengesetzten des Raums und der Zeit. Diese beiden Momente aber treten ebensosehr als seiend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Sein. An ihnen als seiend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existieren als begrenzter Raum und Zeit." — In den beiden ersten zenonischen Beweisen wird, wie schon Aristoteles bemerkt hat, das unendliche Geteiltsein festgehalten, nur die Grenze, die Teilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit geltend gemacht gegenüber der Kontinuität, in dem dritten wird umgekehrt die Kontinuität, die Gleichheit einseitig geltend gemacht gegenüber der Diskretion, der Verschiedenheit. Dieser dritte Beweis und die von H. angefügten Bemerkungen verdienen besondere Beachtung. (XIII, S. 323): „‚Die dritte Form ist nun', daß er sagt, ‚der fliegende Pfeil ruht', und zwar deswegen, weil ‚das sich Bewegende immer in dem' sich gleichen ‚Jetzt' und dem sich gleichen Hier, im ‚Unterscheidbaren ist' *(ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον);*[1]) er ist hier und hier und hier. So sagen wir, er ist immer derselbe; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe: das ruht, was immer im Hier und im Jetzt ist. Oder es ist eben vom Pfeile zu sagen: er ist immer in demselben Raume und in derselben Zeit; er kommt nicht über seinen Raum hinaus. Hier ist das Anderswerden aufgehoben. — Im Hier, Jetzt, als solchem liegt kein Unterschied.

[1]) Aristoteles, Phys. 239b 5 ff.

Im Raume ist eins so gut ein Hier als das andere, dies Hier und dies Hier und wieder ein anderes; und doch ist das Hier immer dasselbe Hier, sie sind gar nicht verschieden von einander. — Jeder Ort ist verschiedener Ort — also derselbe; die Verschiedenheit ist nur gemeint."

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seiendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseiendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist oder als ein Negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dies sein Anderssein gar nicht affiziert. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig auch Dieses und Jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit.

Das Allgemeine, welches gleichgültig gegen seine Vermittelung scheint, ist das abstrakt Allgemeine, auf dessen Unterschied vom wahrhaft Allgemeinen hier hingewiesen werden muß. „Das wahrhaft Allgemeine ist die Identität, welche in sich absolute Vermittelung ist; seine Vermittelung ist seine eigene immanente Reflexion." (V, S. 38.) „Setzt sich das Allgemeine in eine Bestimmung, so bleibt es darin, was es ist; es ist die Seele des Konkreten, dem es innewohnt, ungehindert und sich selbst gleich in dessen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es wird nicht mit in das Werden gerissen, sondern kontinuiert sich ungetrübt durch dasselbe und hat die Kraft unveränderlicher, unsterblicher Selbsterhaltung." — Das abstrakt Allgemeine aber ist (V, S. 47) „das vermittelte, dem Besonderen und Einzelnen entgegengesetzte. An dieser Allgemeinheit ist die Vermittelung nur Bedingung oder sie ist noch nicht an ihr selbst gesetzt. Weil sie nicht gesetzt ist, hat die Einheit der Abstraktion die Form der Unmittelbarkeit und der Inhalt die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit, weil er nicht als diese Totalität ist, welche die Allgemeinheit der absoluten Negativität ist. Das abstrakt Allgemeine ist somit zwar der Begriff, aber als Be-

griffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist.“ In einseitiger Fassung des Resultates ihrer Dialektik erhält demnach die sinnliche Gewißheit als das Ergebnis ihrer Bewegung das Allgemeine, aber das abstrakte, der Vermittelung entnommene, das unmittelbare Allgemeine, das reine Sein; um diese Unmittelbarkeit, die ihr Wesen und ihre Wahrheit ist, zu retten trennt sie das Allgemeine von der Vermittelung und verlegt diese, wie die Eleaten, in das Bewußtsein, das Ich, das Meinen. Somit ist das Ansich der ersten Bewußtseinsgestalt nunmehr ein Für-es geworden, das Bewußtsein ist zur Erkenntnis dessen gelangt, was sein Wesen, seine Wahrheit war. In der Tat aber ist das Bewußtsein, mit dieser Erkenntnis bereits über seine erste Wahrheit hinausgegangen (s. u. S. 41), so wie wir gesehen haben, daß die wahre Auflösung der Dialektik seines Gegenstandes und der zenonischen Beweise der Begriff der Quantität ist, der selbst noch ein abstraktes Allgemeines, aber schon in sich konkreter als das reine Sein ist: die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheiten wohl an sich hat, sich aber durch dieselben als ihr aufgehobenes, gleichgültiges Sein kontinuiert. (III, S. 75): „Die Quantität ist die schon negativ gewordene Qualität: die Größe ist die Bestimmtheit, die nicht mehr mit dem Sein eins, sondern schon von ihm unterschieden, die aufgehobene, gleichgültig gewordene Qualität ist.“ (III, S. 209): „Die Quantität ist die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebensosehr keine ist.“ (VI, S. 196): „Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben und gleichgültig gesetzt ist.“ (IV, S. 5): „Das Wesen ist im ganzen das, was die Quantität in der Sphäre des Seins war, die absolute Gleichgültigkeit gegen die Grenze. Die Quantität aber ist diese Gleichgültigkeit in unmittelbarer Bestimmung und die Grenze an ihr unmittelbare, äußerliche Bestimmtheit; sie geht ins Quantum über, die äußerliche Grenze ist ihr notwendig und ist an ihr seiend. Am Wesen hingegen ist die Bestimmtheit nicht; sie ist nur durch das Wesen selbst gesetzt; nicht frei, sondern nur in der Beziehung auf seine Einheit.“

Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen — ist: Dieses, d. h. das allgemeine Dieses, oder: es ist, d. h. das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus, oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in der sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen

Gewißheit ist und die Sprache nur dieses Allgemeine ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können.

Die Behauptung, daß der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit als einzelner der Sprache, als dem Tun des Allgemeinen, des Denkens, unzugänglich sei und schon durch diesen Umstand als unwahr gekennzeichnet werde, wiederholt sich bei H. öfter. Vgl. II, S. 83, VI, S. 36. „Übrigens, wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelnheit und des Außereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind. Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine: wenn ich sage, das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dies alles Allgemeinheiten; alles und jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich, meine ich mich als diesen, alle anderen ausschließenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder, Ich, der alle anderen von sich ausschließt.“ In ähnlicher Weise, aber in anderem Sinne argumentiert Gorgias: *καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δὲ (τὸ ὄν), ἀνέξοιστον ἑτέρῳ. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτά ἐστι, τὰ δὲ ἀκουστὰ ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἑτέρῳ μηνύεσθαι; ᾧ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὂν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος. μὴ ὢν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθείη ἑτέρῳ.* Sext. Emp. adv. math. VII (F‴ 387) 83—85. H. fügt hinzu (XIV, S. 41): „Das Seiende wird auch nicht als seiend aufgefaßt, sondern sein Auffassen ist es allgemein zu machen. ‚Ebensowenig kann es mitgeteilt werden.‘ Dies muß im strengsten Sinne genommen werden; es kann gar nicht gesagt werden dieses Einzelne.“

Es wird derselbe Fall sein mit der anderen Form des Diesen, mit dem Hier. Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Haus selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes u. s. f. und gleichgültig Haus, Baum zu

sein. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit.

Wir erkennen sofort auch hier wieder die zenonische Dialektik, welche, wie oben gezeigt, nur eine Anwendung der Dialektik des Eins und des Vielen ist. Wenn das sinnliche Ich sich herumdreht und sieht, daß das Ich nicht mehr ein Baum, sondern ein Haus ist, so ist nicht einmal dieses Ich ungeschickt genug zu glauben, daß aus seinem Baum ein Haus geworden ist. Das Diese, das Hier, das Jetzt, ist, wie wir sahen, auf dem jetzigen Standpunkt nichts anderes als das Einzelne, bezogen auf das Ich. Diese Beziehung fällt überhaupt (s. auch unten) hier besser weg, da der sinnlichen Gewißheit der Gegenstand außer seiner Beziehung das Wahre ist. Das Bewußtsein argumentiert: Sein ist Sichselbstgleichheit, das Haus ist, ist also das Sichselbstgleiche. — Dies ist aber auch der Baum, sie sind also nicht nur sich selbst, sondern auch unter sich gleich, das eine ist, was das andere ist. Diese einfache Dialektik des Eins und des Vielen, war der ganzen eleatischen Schule gemeinsam. Xenophanes: „Das Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr Eines, sondern Viele gesetzt.“ Aristot. de Xenophane, Zenone et Georgia 974, 12. Von Zeno erfahren wir in Platos Parmenides (127 E), daß er in einer Schrift zu zeigen unternommen habe, daß das Viele nicht sei. Dort sagt Sokrates „daß Z. im Grunde behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins sei, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, damit er scheine etwas Neues zu sagen. P. zeige nämlich in seinen Gedichten, daß Alles Eins sei, Z. dagegen zeige, daß das Viele nicht sei.“ (cfr. XIII, S. 310.) Ganz ähnlich behauptete Georgias: *εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστι καὶ τὸ ὂν ἔστι, ταυτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὂν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι — ἀλλ' εἴπερ ταυτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφότερα εἶναι · εἰ γὰρ ἀμφότερα, οὐ ταυτόν, καὶ εἰ ταυτόν, οὐκ ἀμφότερα* l. c. 76. — In spekulativer Weise hat dagegen Plato die Einheit des Einen und des Vielen als das Wahre hingestellt. (XIV, S. 237): „Der Ausdruck Platos ist: das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das Nicht-mit-sich-Identische ist auch Dasselbe, das Sichselbstgleiche ist auch das Andere und zwar in ein und und derselben Beziehung.[1]) Diese Einheit ist nicht darin, wenn man

---

[1]) Soph. 258 E *μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις ὅτι τοὐναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὂν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. — συμμίγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων, καὶ δι ἀλλήλων διεληλυθότα τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὗ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν · τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ ξύμπαντα*

z. B. sagt: Ich oder Sokrates bin Einer. Jeder ist Einer, aber er ist auch ein Vieles, hat viele Glieder, Organe, Eigenschaften u. s. f.; er ist Einer und auch Vieles. — Dies ist eine Einsicht, ein Ausdruck, der im gewöhnlichsten Bewußtsein vorkommt. — Das spekulative Denken aber besteht darin, daß man die Gedanken zusammenbringt. — Dies Zusammenbringen der Verschiedenen, Sein und Nichtsein, Eins und Vieles u. s. f., so daß nicht nur von einem zum anderen übergegangen wird, dies ist das Innerste und wahrhaft Große der platonischen Philosophie.“ (XIV, S. 243): „Plato zeigt von dem Einen, daß, wenn es ist, ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht sich selbst gleich, sowie als Bewegung wie als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist; oder die Einheit ebensowohl wie alle diese reinen Ideen sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensosehr Eines als Vieles ist. In dem Satze ‚das Eine ist‘, liegt auch, das ‚Eine ist nicht Eines, sondern Vieles‘, und umgekehrt, ‚das Viele ist‘, sagt zugleich, ‚das Viele ist nicht Vieles‘, sondern ‚Eines‘.“[1]) — In der Philosophie des Geistes hat H. die ganze Dialektik der sinnlichen Gewißheit auf diese Dialektik des Eins und des Vielen eingeschränkt. (VII, 2 S. 260): „Sein Inhalt soll das Einzelne sein, aber eben damit ist er nicht ein Einzelnes, sondern alles Einzelne, und gerade indem der einzelne Inhalt Anderes von sich ausschließt, bezieht er sich auf Anderes, erweist sich als über sich hinausgehend, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich Anderes habend.“ Dortselbst findet sich auch über die Dialektik des Hier und Jetzt eine bemerkenswerte Äußerung (S. 258): „Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst in dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zum Bewußtsein hat, nämlich ein demselben Äußerliches, noch nicht als ein an ihm selbst Äußerliches oder als Außersichsein bestimmt zu sein.“ — Die Divergenz dieser Auffassungen scheint in dem Unterschied begründet zu sein zwischen der Phänomenologie als einleitender Wissenschaft und derselben als eines Teiles der Geisteslehre, worüber S. 172 das Erforderliche gesagt ist. Als rein begriffliche Betrachtung der einzelnen Stufen des Geistes sowohl als auch der einzelnen Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen hat die Philo-

---

τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφιςβητήτως αὖ μύρια ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι ff. Vgl. bes. 259 D. 1—2 (7).

[1]) Parmen. 166 C. *εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἄλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται.*

sophie des Geistes eine strengere Scheidung vorzunehmen als die Lehre vom Bewußtsein, welche dieses in seinem empirischen Verfahren aufnimmt. Tatsächlich bietet sich auch schon der sinnlichen Gewißheit der Gegenstand niemals als abstrakt einzelner und anderer dar, sondern stets in den Formen, welche ihm vom anschauenden Geiste erteilt worden sind. (VII, 2, S. 318): „Im weitesten Sinne des Wortes könnte man allerdings schon dem unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtsein den Namen der Anschauung geben. Soll aber dieser Name — wie er es denn vernünftigerweise muß — in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden, so hat man zwischen jenem Bewußtsein und der Anschauung den wesentlichen Unterschied zu machen, daß das erstere in unvermittelter, ganz abstrakter Gewißheit seiner selbst auf die unmittelbare, in mannigfache Seiten auseinanderfallende Einzelnheit des Objekts sich bezieht, — die Anschauung dagegen ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtsein ist, dessen Gegenstand die Bestimmung hat ein Vernünftiges, folglich nicht in Verschiedene auseinandergerissenes Einzelnes, sondern eine Totalität, eine zusammengehaltene Fülle von Bestimmungen zu sein.“ —

Die Anschauung korrespondiert demnach als Tätigkeits*weise* der Tätigkeit der beobachtenden Vernunft; doch scheint H., wie gesagt, eine derartig strenge Scheidung von sinnlicher Gewißheit und Anschauung in der Phänomenologie weder für nötig noch für möglich gehalten haben. Im übrigen ist wohl bei dieser ganzen Erörterung über das Jetzt und Hier die Beziehung auf die kantische Philosophie nicht zu verkennen, wie denn auch das Resultat dieser Dialektik, von dem Bewußtsein einseitig aufgefaßt, das eleatische Sein, in reflektierterer Form das kantische Ding an sich und im Zusammenhang damit der schlechte, subjektive Idealismus ist. „Der große Unterschied zwischen Kant und Zeno ist (XIII, S. 327) folgender. Nach beiden ist der Inhalt des Bewußtseins nichtig. Aber bei Kant, weil er unser Machwerk ist; bei Kant ist es das Geistige, welches die Welt ruiniert; nach Zeno ist die Welt, das Erscheinende, an und für sich unwahr. Nach Kant ist unser Denken, unsere geistige Tätigkeit das Schlechte; der Sinn der Dialektik des Zeno hat größere Objektivität als diese moderne Dialektik.“

Die Dialektik des Eins und des Vielen also, die für das sinnliche Bewußtsein in der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Sinnendinge, in dem Fließen Heraklits,[1]) sich darstellt, ist es, die H. vor

[1]) (XIII, S. 338): „Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdruck des Werdens stehen blieb, sondern seinem Prinzip die Gestalt des Seienden gab, so liegt darin, daß sich ihm zunächst die Form der Zeit darbieten mußte; denn eben im Sinnlichen, Anschaubaren ist die Zeit das erste, was sich als

Augen hatte. H. hätte auch im ersten Teil statt auf die Beweisführung Zenos auf Melissus Bezug nehmen können, von dem Aristoteles bekanntlich sagt, er sei *μᾶλλον φορτικός* gewesen, habe dem Standpunkt des sinnlichen Bewußtseins angemessener philosophiert. (Arist.): *ἓν δὲ ὅμοιον εἶναι πάντῃ· εἰ γὰρ ἀνόμοιον, πλείω ὄντα, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἶναι ἀλλὰ πολλά. ἀΐδιον δὲ ὂν μέτριόν τε καὶ ὅμοιον πάντῃ ἀκίνητον εἶναι τὸ ἕν.* — (Simpl. fr. 4): *τὸ γὰρ ἓν ἐὸν ὅμοιον ἀεὶ ἑωυτῷ· τὸ δὲ ὅμοιον οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτ' ἂν μέζον γίγνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο, οὔτε ἀλγέει οὔτε ἀνιῆται· εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν εἴη.* (Simpl. fr. 11): *εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλ' ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι.* (Simpl. de Caelo f. 133): *εἰ γάρ ἐστι γῆ καὶ ὕδωρ* ff. — *εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον οἷόνπερ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλ' ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἔστιν.*[1])

Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Sein als ihr Wesen, aber nicht als Unmittelbares, sondern als ein solches, dem die Negation und die Vermittelung wesentlich ist; hiermit nicht als das, was wir unter dem Sein meinen, sondern das Sein mit der Bestimmung, daß es die Abstraktion oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meinung, für welche das Wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Indem das Bewußtsein die Wahrheit der Gestalt erkannt hat, in der es zuerst auftrat, indem es das reine Sein seiner eigenen Idealität gegenüberstellt, die alle Vermittelung enthalten soll, hat es sich über die Unmittelbarkeit des reinen Seins erhoben und ist in die Bestimmung der Quantität eingetreten. Denn das reine Sein, welches dem Bewußtsein nunmehr als sein Gegenstand gegenübersteht, ist das Leere, das Inhaltlose; dieses Leere ist aber nichts anderes als das reine Ich der sinnlichen Gewißheit und sein Aussprechen ist das Aussprechen der Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich selbst gemacht hat. (VII,

---

das Werden darbietet, es ist die erste Form des Werdens. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, sei existierend für das Bewußtsein, so wäre nichts anderes als die Zeit zu nennen."

[1]) Zitiert nach Brandis, Handbuch der Gesch. d. Griech.-Röm. Philosophie I, S. 400, 401, 402.

2 S. 253): „Da Ich für sich nur als formelle Identität ist, so ist die dialektische Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseins, ihm nicht als seine Tätigkeit, sondern sie ist an sich und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen des Objekts." (VI, S. 95): „Das Ding an sich drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht einzusehen, was übrig bleibt, das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies caput mortuum selbst nur Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht." — Es ist so vorhanden das Ich als Fürsichseiendes, in dessen Idealität das Anderssein aufgehoben ist, und ihm gegenüber das mit dem Eins identische und doch wieder von ihm verschiedene Leere. (III, S. 183): „Es ist nichts in ihm (dem Eins); dies Nichts, die Abstraktion der Beziehung auf sich selbst, ist hier unterschieden von dem Insichsein selbst; es ist ein Gesetztes, weil dieses Insichsein nicht mehr das Einfache des Etwas ist, sondern die Bestimmung hat als Vermittelung konkret zu sein; als abstrakt aber ist es zwar identisch mit Eins, aber verschieden von dessen Bestimmung. So dies Nichts gesetzt als in Einem ist das Nichts als Leeres. — Das Leere ist so die Qualität des Eins in seiner Unmittelbarkeit." Dieses Leere verhält sich wie das Eins und setzt sich gegenüber ein anderes Eins; das Eins ist Werden zu vielen Eins. (III, S. 187): „Indem aber das Fürsichsein als Eins, als für sich Seiendes, als unmittelbar Vorhandenes fixiert ist, ist seine negative Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf ein Seiendes; und da sie ebensosehr negativ ist, bleibt das, worauf es sich bezieht, als ein Dasein und ein Anderes bestimmt; als wesentliche Beziehung auf sich selbst ist das Andere nicht die unbestimmte Negation als Leeres, sondern ist gleichfalls Eins. Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins." Das Setzen der vielen Eins aber ist, wie bereits bemerkt, die Repulsion, ihre identische Beziehung die Attraktion; beide, Repulsion und Attraktion, sind das Übergehen jeder aus sich selbst in die andere; sie negieren sich gegenseitig und setzen sich selbst als das Andere ihrer; jede ist somit Moment ihrer selbst und ihres Anderen — die Quantität. — „Dem Ich kommt (III, S. 215) die Bestimmung der reinen Quantität zu, als es ein absolutes Anderswerden, eine unendliche Entfernung oder allseitige Repulsion zur negativen Freiheit des Fürsichseins ist, aber welche schlechthin einfache Kontinuität bleibt: die Kontinuität der Allgemeinheit oder des Beisichseins, die durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen, den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen

und so fort, nicht unterbrochen wird.“ Was nunmehr als Wahrheit und Ansich der sinnlichen Gewißheit sich ergeben hat, ist, wie H. wiederholt hervorhebt, im Prinzip der Atomiker zum Ausdruck gebracht worden. (XIII, S. 366): „In der eleatischen Philosophie sahen wir Sein und Nichtsein als Gegensätze. Nur das Sein ist; das Nichtsein ist nicht; auf die Seite des Nichtseins fällt alles Negative überhaupt, Bewegung, Veränderung, Denken u. s. f., lauter Bestimmungen, die aufgehoben werden, indem nur das Sein ist. — Von der Seite, daß in die sinnliche, unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung fällt, kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Sein sei, dem Augenschein ebensosehr widerspricht als dem Gedanken. Denn dies Nichts ist, das die Eleaten aufhoben; sie haben diese zwei Momente, beide haben Gleichgültigkeit. — Oder in der Heraklitischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe. Dies erhellt, wenn wir aus dieser Einheit wieder trennen die Bedeutung: das Sein ist; aber das Nichtsein, da es Eins mit dem Sein, ist ebensowohl; oder Sein ist sowohl Prädikat des Seins als des Nichtseins. Was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leukipp als seiend aus. — Das Sein und Nichtsein, beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen: so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren.“ (III, S. 185): „Das Leere ist von ihnen als der Quell der Bewegung erkannt worden. Es ist der Grund der Bewegung nur als die negative Beziehung des Eins auf sein Negatives, auf das Eins, d. i. auf sich selbst, das jedoch als Daseiendes gesetzt ist.“ (XIII, S. 370): „Das Volle aber ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich Vielen bewegen sich im Leeren, denn das Leere ist; ihre Vereinigung macht das Entstehen, die Auflösung und Trennung das Vergehen.“ Sind die Atomiker auch in den Fehler verfallen, den Atomen nur die Bestimmung des einfachen Fürsichseins zu geben, sie nicht als Ideelles zu fassen, wie Leibniz die Monade, so gehen sie anderseits über die gleichgültige Vielheit der Monaden hinaus und bringen die Atome in gegenseitige Beziehung, wenn ihre Bestimmungen hiebei auch „dürftig und wenig konsequent sind“. (III, S. 189.)

Vergleichen wir das Verhältnis, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche sein sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich sein sollte, sondern sie ist jetzt in dem Entgegengesetzten,

nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß. Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

— Mit dem Übergang der Unmittelbarkeit des Ich in die Quantität hat sich das wesentliche Verhältnis des Etwas und Anderen, die Beziehung des Wesentlichen und Unwesentlichen, zur Beziehung des Wesens und des Scheins fortbestimmt; wie der sinnlichen Gewißheit ihr allgemeiner Gegenstand die Nur-Unmittelbarkeit ist, sucht sie auch der Fülle ihres einzelnen Inhalts den Schein wenigstens der Unmittelbarkeit und damit ihrer Wahrheit zu retten. — (IV, S. 9): „Das Sein oder Dasein hat sich nicht als Anderes, denn das Wesen ist, erhalten und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Dasein, sondern das an und für sich nichtige Unmittelbare; es ist nur ein Unwesen, der Schein. — Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er scheint aber selbst noch eine vom Wesen unabhängige, unmittelbare Seite zu haben und ein Anderes desselben überhaupt zu sein. Das Andere enthält überhaupt die zwei Momente des Daseins und des Nichtdaseins. Das Unwesentliche, indem es nicht mehr ein Sein hat, so bleibt ihm vom Anderssein nur das reine Moment des Nichtdaseins; der Schein ist dies unmittelbare Nichtdasein, so in der Bestimmtheit des Seins, daß er nur in der Beziehung auf Anderes, in seinem Nichtdasein, Dasein hat. — Es bleibt ihm also nur die reine Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, er ist als die reflektierte Unmittelbarkeit, d. i., welche nur vermittels ihrer Negation ist und die ihrer Vermittelung gegenüber nichts ist als die leere Bestimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaseins. So begreift die Erscheinung des Idealismus den ganzen Umfang dieser mannigfaltigen Bestimmtheiten in sich. Jener Schein und diese Erscheinung sind unmittelbar so mannigfaltig bestimmt. Diesem Inhalt mag also wohl kein Sein, kein Ding oder Ding an sich zugrunde liegen; er für sich bleibt, wie er ist; er ist nur aus dem Sein in den Schein übersetzt worden, so daß der Schein innerhalb seiner selbst jene mannigfaltigen Bestimmtheiten hat, welche unmittelbare, seiende, andere gegeneinander sind.“ Deswegen haben auch die Atomiker, welche die Wahrheit dieser Bewußtseinsgestalt aussprachen, neben dem Wesen unmittelbar noch den Schein bestehen lassen, die Unmittelbarkeit der Unter-

schiede in das Bewußtsein verlegt. Sext. Emp. adv. math. (VII, S. 135): *νόμῳ γάρ φησι (Δημόκριτος) γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή · ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* „An sich ist", bemerkt H. zu dieser Stelle (XIII, S. 379), „nur das Leere und Unteilbare und ihre Bestimmungen, für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Sein. — Aber es ist damit auch dem schlechten Idealismus Tor und Tür aufgetan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu sein meint, wenn er es aufs Bewußtsein bezieht und von ihm nur sagt: es ist meine Empfindung, mein. Damit ist die sinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seins aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche, begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist, und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert."

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens u. s. f.; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß ich sie festhalte. Das Jetzt ist Tag, weil ich ihn sehe; das Hier ein Baum eben darum. Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnis dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, dieser, sehe den Baum — und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus und behauptet, das Hier sei nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber über der anderen. —

Wesen und Erfahrung des subjektiven Idealismus sind hier in unübertrefflicher Weise gekennzeichnet. Dieser Idealismus, der in seiner Konsequenz auch das ihm gegenüberstehende Ich als bloßen Schein, als bloßes Meinen bestimmen müßte, scheitert an der Sprödigkeit des anderen Ich, das für sein Hier dasselbe Recht in Anspruch nimmt, seinen Bestimmungen dieselbe Gültigkeit zumißt; beide Ich sind wohl das eine in des anderen Idealität aufgehoben und stehen so in der Beziehung der Identität, der Attraktion, beide erhalten sich aber auch in dieser Beziehung als unterschieden von einander — die Repulsion. So gelangt das Bewußtsein zur Erkenntnis und dem Aussprechen der Quantität, der Wahrheit und Bestimmtheit seiner zweiten Gestalt; in der Tat aber ist es bereits über dieselbe hinausgegangen. Das einzelne Ich ist in Wirklichkeit nicht die Identität, welche sich gleichgültig durch ihre Bestimmtheiten hindurchzieht; die Macht seiner Idealität wird eingeschränkt und begrenzt durch das andere Ich, das doch mit ihm

identisch — es selbst, allgemeines Ich ist. Das Ich hat nunmehr die Bestimmtheit sich selbst äußerlich zu sein, aber so, daß es in dieser Äußerlichkeit sich auf sich selbst bezieht, begrenzt zu sein, aber so, daß es sich selbst begrenzt; diese Bestimmtheit aber ist das Maß. — (III, S. 395): „Die Quantität ist das so in sich zurückgekehrte Sein, daß es einfache Gleichheit mit sich als Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit ist. Aber diese Gleichgültigkeit ist nur die Äußerlichkeit nicht an sich selbst, sondern in Anderem die Bestimmtheit zu haben. Das Dritte ist nun die sich auf sich selbst beziehende Äußerlichkeit — das Maß, das als Beziehung auf sich zugleich aufgehobene Äußerlichkeit ist und den Unterschied von sich an ihr selbst hat.“ — (III, S. 399): „Es liegt in dem Maße bereits die Idee des Wesens, nämlich in der Unmittelbarkeit des Bestimmtseins identisch mit sich zu sein, so daß jene Unmittelbarkeit durch diese Identität mit sich zu einem Vermittelten herabgesetzt ist, wie diese ebenso nur durch diese Äußerlichkeit vermittelt, aber die Vermittelung mit sich ist. Das Maß noch als solches ist selbst die seiende Einheit des Qualitativen und Quantitativen; seine Momente sind als ein Dasein — eine Qualität und Quanta derselben, die nur erst an sich untrennbar, aber noch nicht die Bedeutung dieser reflektierten Bestimmung haben.“ — Bekanntlich ist das Bewußtsein auch in der griechischen Philosophie als Maß bestimmt worden — in einer dem Sinne **Hegels** sich nähernden Weise aber von Aristoteles (Metaphys. 1053a 31): *καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό, ὅτι γνωρίζομέν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. ἀλλὰ συμβαίνει ἡμῖν ὥσπερ ἂν εἰ ἄλλου ἡμᾶς μετροῦντος ἐγνωρίσαμεν πηλίκοι ἐσμὲν τῷ τὸν πῆχυν ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν ἐπιβάλλειν. Πρωταγόρας δ'ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ'ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἴσθησιν, ὁ δ'ἐπιστήμην, ἅ φαμεν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων. οὐδὲν δὴ λέγων περιττὸν φαίνεταί τι λέγειν.*

Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als Allgemeines, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses u. s. f. vermittelt, darin ebenso einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiherspielt, gegen das Haus, den Baum, ist.

Mit der Veränderung der unmittelbaren Gestalt des sinnlichen Bewußtseins hat sich auch eine Veränderung des wesentlichen Verhältnisses des Ich zum Gegenstand der Meinung ergeben; wie es sich herausgestellt hat, daß das Ich in der Äußerlichkeit sich auf sich selbst

bezieht, so verschwindet nunmehr die Unmittelbarkeit des Scheins gegenüber dem Wesen und es zeigt sich, daß der Schein der eigene Schein des Wesens selbst ist. (IV, S. 11): „Der Schein also enthält eine unmittelbare Voraussetzung, eine unabhängige Seite gegen das Wesen. Es ist aber von ihm, insofern er vom Wesen unterschieden ist, nicht zu zeigen, daß er sich aufhebt und in dasselbe zurückgeht; denn das Sein ist in seiner Totalität in das Wesen zurückgegangen, der Schein ist das an sich Nichtige; es ist nur zu zeigen, daß die Bestimmungen, die ihn vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind, und ferner, daß die Bestimmtheit des Wesens, welche der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist. — Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Scheine gegen das Wesen hat, ist (daher) nichts anderes als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seiende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin reflektierte Unmittelbarkeit, welche der Schein ist — das Sein nicht als Sein, sondern nur in der Bestimmtheit des Seins gegen die Vermittlung: das Sein als Moment. — Der Schein ist also das Wesen selbst, aber das Wesen in einer Bestimmtheit, aber so, daß sie nur sein Moment ist, und das Wesen ist das Scheinen in sich selbst" — der Standpunkt der Sophisten, wie hier zum voraus bemerkt werden kann.

Ich ist nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber sowenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, sowenig bei Ich. Indem ich sage dieses Hier, Jetzt oder ein Einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne; ebenso, indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt alle Ich, jeder ist das, was ich sage: Ich, dieser einzelne Ich.

Diogenes von Laerte führt einen Ausspruch des Megarikers Stilpo an, der sich auf diesen Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen bezieht. Diog. L. II, 119: *δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.* Ausführlich erörtert H. diese Stelle XIII, S. 141. „Daß Mensch das Allgemeine sei und nicht Dieser bestimmt genannt sei, gibt jeder leicht zu; aber Dieser bleibt uns noch in unserer Vorstellung stehen. Aber St. sagt, daß der Diese gar nicht sei und gesagt werden könne, daß nur das Allgemeine ist. Diogenes sagt, ‚er hob die Gattungen auf'. Vielmehr läßt sich aus dem, was von ihm angeführt wird[1]), das

[1]) H. bezieht sich auf die anekdotenhafte Unterredung mit dem

Gegenteil schließen: daß er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben; — Tennemann meint freilich auch die Gattungen.[1]) — Überhaupt, daß das Allgemeine in Philosophien geltend gemacht wird, so daß nur das Allgemeine gesagt werden kann und das Diese — Gemeinte — gar nicht, dies ist ein Bewußtsein und Gedanke, zu dem die philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. — Der gemeine Menschenverstand oder auch der Skeptizismus neuerer Zeit oder Philosophie überhaupt — behaupten unmittelbar, das Unmittelbare sei das Wahre. — Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen: sie sagen nämlich immer etwas anderes, als was sie meinen. — Sie sagen: das Sinnliche; dies ist ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesen — oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich Dieses, so ist es das Allgemeinste. Z. B. Hier ist das, was ich zeige — Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Wenn ich sage: Ich, so meine ich mich, diese einzelne Person, von allen anderen unterschieden. Ich bin aber eben so ein Gemeintes; ich kann mich, der ich meine, gar nicht sagen."

Wenn der Wissenschaft diese Forderung als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes dieses Ding oder einen diesen Menschen zu deduzieren, konstruieren, a priori zu finden, oder wie man dies ausdrücken will, so ist billig, daß die Forderung sage, welches dieses Ding oder welchen diesen Ich sie meine; aber dies zu sagen ist unmöglich.

(Aristot. Metaphys. 1039 b 27 ff.): *διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην, ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή · διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ'ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ'ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, αλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμός οὔτε ἀπόδειξις. ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ · καὶ σωζομένων τῶν λόγων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὁρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις.* Ebenso 1043 b, 24—32.

Cyniker Krates, die allerdings seine Auffassung bestätigt. Vgl. mit dieser Anekdote S. 83: „Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern."

[1]) In bewußtem Gegensatz z. H. auch Brandis a. a. O. S. 131.

Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist; denn an beiden ist das, was ich meine, vielmehr ein Unwesentliches und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt oder ist. —

Die Bestimmtheit der nunmehrigen Gestalt des Ich ist das Maß. Das Maß erschien im religiösen Bewußtsein der Griechen in näherer Beziehung auf das Sittliche als Nemesis (VI, 216), bei Parmenides als die Notwendigkeit, die er nach seinem abstrakten Sein zur Geltung brachte, als die alte Grenze, die allem gesetzt ist. XII, 385. „Das Sein des Parmenides ist nicht das Unbestimmte, da es in den Schranken der Notwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem P. so das Begrenzte *(πεπερασμένον)* zu. — Bei P. ist dies absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte, absolute Notwendigkeit.“ XIII, 296. Das Eins der Pythagoreer ist, wie Aristoteles zeigt, als Einheit der Quantität und Qualität in seinem wahren Ausdruck das Maß. (Metaphys. 1087 b 33 ff.): *τὸ δ'ἓν ὅτι μέτρον σημαίνει, φανερόν. καὶ ἐν παντὶ ἐστί τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἁρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ πούς ἢ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή · ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει σταθμός τις ὡρισμένος · καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι (καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος, τὸ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν), ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνὸς καθ' αὑτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον · σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός — δεῖ δ'ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵππος τὸ μέτρον ἵππους* ff. — Dieses Eins selbst aber ist wieder die Einheit des Gegensatzes vom Unbegrenzten und Begrenzten. 986a, 17: *τοῦ δ'ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τ'ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πεπερασμένον* (das Begrenzte, übersetzt H., oder Prinzip der Begrenzung), *τὸ δ'ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν.* Ein bestimmtes Bewußtsein über die Natur des Maßes hatte nach H. Heraklit. (XIII, 296): „Heraklit sagt, es fließt alles, es ist nichts bestehend, nur das Eine bleibt. Es ist damit noch nicht die Wahrheit, Allgemeinheit ausgesprochen, es ist der Begriff der seienden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflektierten.“ Aber auch der Begriff des reflektierten Maßes, der Notwendigkeit, finde sich bei Heraklit. (III, S. 398): „Das entwickeltere, reflektiertere Maß ist die Notwendigkeit; das Schicksal, die Nemesis schränkt sich im allgemeinen auf die Bestimmung des Maßes ein.“ Diog. L. IX, 7: *πάντά τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ*

διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα. Diog. L. IX, 8: *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα.* Simpl. in Phys. f. 6: *'Η. δὲ πάντα ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.* Clem. Alex. Strom. V p. 599: *ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζῳον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Stob. Eklog. Phys. 58: *εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.* Stob. ib. 178: *'Η. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ'ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.*[1]) Im Philebus stellt „Plato dem Vergnügen als dem Unbestimmten, dem Unendlichen *(ἄπειρον*, die reine Quantität), das Begrenzende, die Grenze *(πέρας)*, als das Höhere gegenüber. — Das Unendliche ist das Unbestimmte, was eines Mehr oder Weniger fähig ist, was intensiver sein kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter usf. Das Endliche ist dagegen die Grenze, die Proportion, das Maß."[2]) XIV, S. 238.

Wir kommen hiedurch dahin, das Ganze der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr Wesen zu setzen, nicht mehr ein Moment derselben, wie in den beiden Fällen geschehen ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre Realität sein sollte. Es ist also nur die ganze sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als Unmittelbarkeit festhält und hierdurch alle Entgegensetzung, welche im vorherigen stattfand, aus sich ausschließt.

An sich ist die Bestimmung des Ich das Maß, für dasselbe ist der Begriff der Quantität. Die Quantität, dieses reine Fließen, dieses perennierende Außersichkommen, verleiht dem wesentlichen Verhältnis des Ich zum Gegenstand, das sich als das Scheinen des Wesens in sich selbst bestimmt hat und für das an der Unmittelbarkeit festhaltende Bewußtsein allein noch als Unmittelbares zurückgeblieben ist, die eigentümliche Gestalt, welche in der Sophistik ihren Ausdruck gefunden hat. — (III, S. 213): „Der begrifflosen Vorstellung wird die Kontinuität leicht zur Zusammensetzung, nämlich einer äußerlichen Beziehung der Eins aufeinander, worin das Eins in seiner absoluten Sprödigkeit und Ausschließung erhalten bleibt." (III, S. 185): „Es ist kein Wunder, daß das atomistische Prinzip sich jederzeit erhalten hat; das gleich triviale und äußerliche Verhältnis der Zusammensetzung, welches noch hinzukommen muß, um zum Schein eines Konkreten und einer Mannig-

[1]) Zitiert nach Brandis a. a. O. S. 177.

[2]) Philebus 24—25.

faltigkeit zu gelangen, ist ebenso populär als das Atome selbst und das Leere.“ (S. auch XIII, 372). Diskretion und Kontinuität aber als in wesentlicher Relation stehend aufgefaßt, wie es hier vom sinnlichen Bewußtsein geschehen muß, ergeben das Verhältnis des Ganzen und der Teile. (IV, S. 168): „Die Quantität ist die Einheit der Kontinuität und Diskretion; sie enthält im selbständigen Eins sein Zusammengeflossensein mit Anderem und in dieser sich ohne Unterbrechung fortsetzenden Identität mit sich ebenso die Negation derselben. — Indem die unmittelbare Beziehung dieser Momente der Quantität als das wesentliche Verhältnis des Ganzen und der Teile, das Eins der Quantität als Teil, die Kontinuität derselben aber als Ganzes, das zusammengesetzt ist aus Teilen, ausgedrückt wird, so besteht die Antinomie (der unendlichen Teilbarkeit der Materie) in dem Widerspruch, der am Verhältnis des Ganzen und der Teile aufgelöst worden ist. — Ganzes und Teile sind nämlich ebenso wesentlich aufeinander bezogen und machen nur eine Identität aus, als sie gleichgültig gegeneinander sind und selbständiges Bestehen haben.“ So haben die Herakliteer und Sophisten die Notwendigkeit des Heraklitischen Maßes zur gleichgültigen, zufälligen Größebestimmtheit herabgesetzt und den spekulativen Gedanken der Allgemeinheit zur Allheit[1]) verdorben und ins Gegenteil verkehrt: behauptete Heraklit, nur dasjenige sei wahr, was allen allgemein erscheine, dasjenige aber, was dem einzelnen beifalle, ermangele jeder Überzeugung, so gaben jene umgekehrt die Sinnesempfindungen und Vorstellungen aller einzelnen für das wahre Sein aus. Sext. Emp. adv. math. VII, 131: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡ., ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.* Theaetet 152: *οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.* Sext. Emp. l. c. 60: *φησὶ πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν.* Die reine Quantität aber stellt sich ihnen dar als das immerwährende Fließen, als die Bewegung, an der die Unterschiede wohl vorhanden sind als örtliche Bewegung und Veränderung, als Tun und Leiden, die aber gegen diese Unterschiede ebenso gleichgültig ist

---

[1]) (V, S. 96): „Die Allgemeinheit, wie sie am Subjekt des universellen Urteils ist, ist die äußere Reflexionsheit, Allheit: alle sind alle einzelnen, das einzelne ist unverändert darin.“

wie gegen die „Produkte" derselben, die Welt der Erscheinungen. Pyrrh. Hyp. A. 217: *τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ ἀποφορήσεων γίγνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ — τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι.* Theaetet 156: *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. — ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητα — ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα — ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν. — καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι οὐκ εἶναι παγίως. οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τό τέ τινι ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη.* — Aus dem Gesagten ergibt sich auch der Unterschied zwischen der Auffassung des Maßes in dem bekannten Ausspruche des Protagoras und der wirklichen Bedeutung dieses Begriffs sowie die Berechtigung des obenerwähnten absprechenden aristotelischen Urteils. In Anlehnung an dasselbe schreibt H. XIV, S. 30: „Pr. hat wohl das Wort ausgesprochen, der Mensch sei das Maß der Dinge, in seinem wahren Sinne ein großes Wort (*περιττόν*), das aber bei Pr. den schlechten Sinn erhält, daß der Mensch nach seiner Partikularität, der zufällige Mensch das Wahre sein kann. Das Wesentliche aber ist es das Eine, durchgehende Allgemeine, zu fassen, das Durchgreifende zum Bewußtsein zu bringen, was bei Heraklit die Notwendigkeit war."

H. bemerkt weiter (S. 34): „‚Nichts ist an und für sich so beschaffen, wie es erscheint, sondern das Wahre ist nur dies Erscheinen.' Das Erscheinen ist nicht das sinnliche Sein, sondern indem ich sage, es ist erscheinend, so sage ich eben sein Nichts aus. — Die Erscheinung ist die Wahrheit, scheint sich zu widersprechen; es scheint, daß das Entgegengesetzte hier behauptet wird: *a)* daß nichts an sich ist, wie es erscheint, und *β)* daß es wahr ist, wie es erscheint. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muß nicht objektive Bedeutung gegeben werden, daß z. B. dies weiß sei an sich, weil es so erscheint: sondern nur dies Erscheinen des Weißen ist wahr; die Erscheinung ist eben

dies sich aufhebende sinnliche Sein — diese Bewegung. So allgemein aufgefaßt, so steht sie ebenso über dem Bewußtsein wie über dem Sein. Die Welt ist nicht Erscheinung darin, daß sie für das Bewußtsein ist, also ihr Sein nur ein relatives für das Bewußtsein, sondern ebenso an sich. — Im Allgemeinen ist das Moment des Bewußtseins aufgezeigt worden; das entwickelte Allgemeine hat das Moment des negativen Sein - für - Anderes an ihm; dies Moment tritt hier hervor und ist notwendig zu behaupten. Aber für sich allein, isoliert, ist es einseitig: Was ist, ist nur für das Bewußtsein, oder die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewußtsein; ebenso notwendig ist das Moment des Ansichseins.“ Genau so hat sich Aristoteles ausgesprochen (de Anima *Γ* 426 a 20 ff.): *ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐδὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῇ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῇ δ'οὐκ ὀρθῶς · διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν, τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτέρων οὐ συμβαίνει.* —

Der weitere Fortgang wird nun die Fortbestimmung des Maßes zum Wesen sein; für die sinnliche Gewißheit wird sich dieser Fortgang als die Erfahrung darstellen, daß sein Gegenstand das Maß ist; damit hat es sich aber selbst zum Maße, das Maß zu sich selbst ins Verhältnis gesetzt und an sich seine wahre Bestimmung erreicht, indem es sich als Wesen bestimmt hat. (III, S. 399): „Die Bedeutung dieser Entwicklung ist die Realisation des Maßes, in der es sich zu sich selbst ins Verhältnis und damit zugleich als Moment setzt; durch diese Vermittlung wird es als Aufgehobenes bestimmt; seine Unmittelbarkeit, wie die seiner Momente verschwindet, sie sind als reflektierte; so als das hervorgetreten, was es seinem Begriffe nach ist, ist es in das Wesen übergegangen.“

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Anderssein des Hier als Baumes, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Anderssein des Jetzt als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenstand ist, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich und dem Gegenstand keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich, dieser, behaupte also das Hier als Baum und wende mich nicht um, so daß mir das Hier zu einem Nichtbaum würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als

Nichtbaum sieht oder daß ich selbst ein anderesmal das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nichttag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt ist Tag, oder auch dabei, das Hier ist Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt selbst miteinander, sondern Ich halte an einer unmittelbaren Beziehung fest: das Jetzt ist Tag.

Ebenso treffend, wie hier das Verhalten des sinnlichen Bewußtseins, wird dasjenige der Herakliteer von Plato geschildert. (Theaetet 179 E ff.): *ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται, τὸ δ' ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι καὶ ἡσυχίως ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι ἧττον αὐτοῖς ἔνι ἢ τὸ μηδέν · μᾶλλον δὲ ὑπερβάλλει τὸ οὐδὲν πρὸς τὸ μηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι τοῖς ἀνδράσιν ἡσυχίας · ἀλλ' ἄν τινά τι ἔρῃ, ὥσπερ ἐκ φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι, κἂν τούτου ζητῇς λόγον λαβεῖν, τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ, περανεῖς δὲ οὐδέποτε οὐδὲν πρὸς οὐδένα αὐτῶν · οὐδέ γε ἐκεῖνοι αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους, ἀλλ' εὖ πάνυ φυλάττουσι τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾶν εἶναι μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς* e. c. 180 C. *ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας, καὶ τὸν ἕτερον ὁ ἕτερος οὐδὲν ἡγεῖται εἰδέναι. παρὰ μὲν οὖν τούτων, ὅπερ ᾖα ἐρῶν, οὐκ ἄν ποτε λάβοις λόγον οὔτε ἑκόντων οὔτε ἀκοντων · αὐτοὺς δὲ δεῖ παραλαβόντας ὥσπερ πρόβλημα ἐπισκοπεῖσθαι.* (Aristot. Methaphys. 1010 a 9 ff.): *ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι · αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.*

Da hiermit diese Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Jetzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu und lassen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müssen wir es uns lassen; denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Jetzt oder Hier einschränkt. Würden wir nachher diese Wahrheit vornehmen oder entfernt davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben diesem Ich, welches das gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns gezeigt wird.

Das Bewußtsein berücksichtigt nicht die Folgerungen, welche sich aus seinen eigenen Voraussetzungen im Zusammenhalt mit seinem jetzigen Tun für das Ich selbst ergeben; es läßt außer Acht, daß es sich selbst als das Maß erwiesen hat, insofern es ein anderes geworden ist und doch in seinem Sich-anders-Werden das nämliche geblieben ist; es übersieht auch die Fortbestimmung im Verhältnis des Ich zum Gegenstand und betrachtet nur, was dieser für es geworden ist. Als Wahrheit war von dem Ich die unmittelbare Beziehung des Ich und des Empfundenen ausgegeben worden, das Ganze als das zufällige Zusammen zweier Teile, deren Unterschied ein gleichgültiger ist und die sich im Zustande beständiger Veränderung, beständigen Fließens befinden. Diese vermeintliche Wahrheit wird durch den Augenschein, durch das Aufzeigen handgreiflich widerlegt. Das Wahre sollte nur die Beziehung des Empfindenden und Empfundenen sein; wird das Eine verändert, so muß sich mit der Beziehung auch das Andere verändern. Nun hat sich das Ich verändert, ist ein anderes geworden und damit auch die Beziehung; das Empfundene aber ist das nämliche geblieben, ist aufgezeigt worden: so ist es nicht nur in der Beziehung vorhanden, sondern hat noch außerhalb derselben ein selbständiges Bestehen, ist Sein, Dasein und Eins. Von dem Eins aber hatte die frühere Erfahrung gezeigt, daß es sich aufhebt zum Vielen und zur Einheit seiner selbst und des Vielen; indem nun das Bewußtsein diese Erfahrung mit seiner jetzigen vergleicht und beide zusammenbringt, erhält es als die Wahrheit seines Gegenstandes die Sichselbstgleichheit der Einheit der Sichselbstgleichheit und des Unterschieds, das Eins aber als Eins der Einheit seiner selbst und des Vielen, die Einheit somit, welche nicht mehr als gleichgültiges Sein durch den Unterschied und das Viele sich kontinuiert und als *ἄπειρον* und Quantität über alle Bestimmtheit hinausgeht, sondern die Einheit mit der Bestimmung Eins, die Grenze, *πέρας*, das Maß zu sein. — Das Diese war bestimmt als Jetzt und Hier, so ergibt sich als ihre Wahrheit das dauernde, zeitlich begrenzte Jetzt, der Zeitraum, das ausgedehnte, räumlich begrenzte Hier, der Ort. — Man könnte vorziehen zu sagen: der in der Veränderung dauernde, der räumlich ausgedehnte Gegenstand, der Hegelsche Begriff der Zeit und des Ortes aber berechtigt zu der abstrakteren Fassung. — (VII, S. 54): „Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. — Die Zeit ist nur das Abstraktum dieses Vergehens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit: nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter; sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche, so zu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht

also die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste. — Das Jetzt hat ein ungeheures Recht — es ist nichts als das einzelne Jetzt, aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche. Die Dauer ist das Allgemeine dieses Jetzt und jenes Jetzt, das Aufgehobensein dieses Prozesses der Dinge, die nicht dauern.“ — Über den Ort s. weiter unten. — Daß das Ich aber darauf verfällt, seinen Gegenstand zunächst als das Jetzt auszusprechen, beruht auf der Identität beider Begriffe. (VII, S. 53): „Die Zeit aber ist dasselbe Prinzip als das Ich-Ich des reinen Selbstbewußtseins: aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion als das angeschaute bloße Werden — das reine Insichsein als schlechthin ein Außersichkommen.“ — (X, 3 S. 150): „Die Innerlichkeit nämlich als subjektive Einheit ist die tätige Negation des gleichgültigen Nebeneinanderstehens im Raum und damit negative Einheit. Zunächst aber bleibt diese Identität-mit-sich ganz abstrakt und leer und besteht nur darin, sich selbst zum Objekt zu machen, doch diese Objektivität, die selbst nur ideeller Art und dasselbe, was das Subjekt, ist, aufzuheben, um dadurch sich als die subjektive Einheit hervorzubringen. Die gleich ideelle, negative Tätigkeit ist in ihrem Bereich der Äußerlichkeit die Zeit. Denn erstens tilgt sie das gleichgültige Nebeneinander des Räumlichen und zieht die Kontinuität desselben zum Zeitpunkt, zum Jetzt zusammen. Der Zeitpunkt erweist sich zweitens sogleich als Negation seiner, indem dieses Jetzt, sobald es ist, zu einem anderen Jetzt sich aufhebt und dadurch seine negative Tätigkeit hervorkehrt. Drittens kommt es zwar der Äußerlichkeit wegen, in deren Elemente die Zeit sich bewegt, nicht zur wahrhaft subjektiven Einheit des ersten Zeitpunkts mit dem andern, zu dem sich das Jetzt aufhebt, aber das Jetzt bleibt doch in seiner Veränderung immer dasselbe; denn jeder Zeitpunkt ist ein Jetzt und von dem anderen, als bloßer Zeitpunkt genommen, ebenso ununterschieden, als das abstrakte Ich von dem Objekt, zu dem es sich aufhebt und in demselben, da dies Objekt nur das leere Ich selber ist, mit sich zusammengeht. — Näher gehört das wirkliche Ich selber der Zeit an, mit der es, wenn wir vom konkreten Inhalt des Bewußtseins und Selbstbewußtseins abstrahieren, zusammenfällt, insofern es nichts ist als diese leere Bewegung sich als ein anderes zu setzen und diese Veränderung aufzuheben, d. h. sich selbst, das Ich und nur das Ich als solches darin zu erhalten. Ich ist in der Zeit und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber.“

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß

das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen; es ist nicht und um das Sein war es zu tun.

Wir befinden uns von jetzt ab auf aristotelischem Boden. (Phys. Δ 219b 13ff.): *τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ'ὡς οὐ τὸ αὐτό · ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν εἶναι), ὃ δέ ποτε ὂν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. ἀκολουθεῖ γάρ, ὡς ἐλέχθη, τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, ταύτῃ δ' ὁ χρόνος, ὥς φαμέν. καὶ ὁμοίως δὴ στιγμῇ τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον. τοῦτο δὲ ὃ μέν ποτε ὂν τὸ αὐτό (ἢ στιγμὴ γὰρ ἢ λίθος ἤ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι), τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο — καὶ τοῦτο δὴ τῷ ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι εἶναι ἕτερον. τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει · ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστιν. καὶ γνώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ' ἔστιν · καὶ γὰρ ἡ κίνησις διὰ τὸ κινούμενον καὶ ἡ φορὰ διὰ τὸ φερόμενον · τόδε γάρ τι τὸ φερόμενον, ἡ δὲ κίνησις οὔ. ἔστι μὲν οὖν ὡς τὸ αὐτὸ τὸ νῦν ἀεί, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό · καὶ γὰρ τὸ φερόμενον.* 220b 6. *καὶ ὁ αὐτὸς δὴ πανταχοῦ ἅμα · πρότερον δὲ καὶ ὕστερον οὐχ ὁ αὐτός.* Die Zeit ist das Maß der Dinge. 220b 32—221a 9: *ἐπεὶ δ'ἐστὶν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως καὶ τοῦ κινεῖσθαι, μετρεῖ δ'οὗτος τὴν κίνησιν τῷ ὁρίσαι τινὰ κίνησιν ἣ καταμετρήσει τὴν ὅλην, ὥσπερ καὶ τὸ μῆκος ὁ πῆχυς τῷ ὁρίσαι τι μέγεθος ὃ ἀναμετρήσει τὸ ὅλον, καὶ ἔστι τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ καὶ αὐτὴν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς (ἅμα γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὸ εἶναι τῇ κινήσει μετρεῖ, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῆς τὸ εἶναι) · δῆλον δὴ ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦτ' ἔστι τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῶν τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου.*

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1. Ich zeige das Jetzt auf; es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als ein Gewesenes oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. behaupte ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobensein, die zweite Wahrheit auf, negiere damit die Negation des Jetzt und kehre so zur ersten Behauptung zurück: das Jetzt ist. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das

Jetzt noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt oder das Dieses wird aufgehoben: und dieses Anderssein oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben und zum Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich selbst reflektierte Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein Unmittelbares, war; sondern es ist eben ein In-sich-Reflektiertes oder Einfaches, welches ein Anderssein bleibt, was es ist; ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dies ist das wahrhafte Jetzt, das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in sich hat, Stunden; ein solches Jetzt, eine Stunde ist ebenso viele Minuten und diese Jetzt gleichfalls viele Jetzt usf.

Wir bemerken, daß an die Stelle der Bestimmungen des Seins die Bestimmungen des Wesens getreten sind; denn das Bewußtsein, das Wesen, das sich uns in der Form der Unmittelbarkeit dargeboten hatte und von uns unmittelbar in derselben aufgenommen worden war, ist nun als Wesen hervorgetreten oder, wie ich in der Sprache H.s sagen könnte, das An-sich-für-uns ist nun das Für-uns-für-uns geworden. Die Bestimmung des Wesens sind ein Gesetztsein, das zugleich Reflexion in sich ist; an der Reflexion in sich hält das Bewußtsein nunmehr fest, der Gegenstand erscheint ihm als das Insichreflektierte. (IV, S. 25): „Das Wesen geht in der Reflexion nicht außer sich; die Unterschiede sind schlechthin gesetzte, in das Wesen zurückgenommen. Aber nach der anderen Seite sind sie nicht gesetzte, sondern in sich reflektiert; die Negation als Negation ist in Gleichheit mit ihr selbst, nicht in ihr Anderes, nicht in ihr Nichtsein reflektiert. — Indem nun die Reflexionsbestimmung sowohl Beziehung in sich selbst als auch Gesetztsein ist, so erhellt daraus ihre Natur näher. Als Gesetztsein nämlich ist sie die Negation als solche, ein Nichtsein gegen ein Anderes, nämlich gegen die absolute Reflexion in sich oder das Wesen. Aber als Beziehung auf sich ist sie in sich reflektiert (Identität). Insofern es nun also das Gesetztsein ist, das zugleich Reflexion in sich selbst ist, so ist die Reflexionsbestimmung die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst." (Vgl. auch IV, S. 5.) — Erscheint dem Bewußtsein auch die Reflexion-in-sich seines Gegenstandes allein als das Wahre, so hat sich für uns doch auch die Reflexion-in-sich der anderen wesentlichen Bestimmtheit, des Ich, sowie die absolute Reflexion des Wesens und das Gesetztsein der beiden Insichreflektierten ergeben.

Das Aufzeigen ist also selbt die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist, nämlich ein Resultat

oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt, und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt ein Allgemeines ist.

Indem H. (II, S. 85) das Aufzeigen des Gegenstandes als wesentlich identisch mit diesem selbst erklärt, jenes als die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, diesen als das Zusammengefaßtsein derselben bezeichnet, und indem er so das Verhältnis des Aufzeigenden und des Aufgezeigten als die wesentliche Reflexion bestimmt, schließt er sich der aristotelischen Auffassung der Sinnesempfindung an. — Auch nach A. ist die Wirksamkeit des Empfindenden und Empfundenen eine und dieselbe (die absolute Reflexion des Wesens), ihr Sein aber ist verschieden (Reflexion in sich) und doch das eine wie das andere als Empfindendes wie als Empfundenes erst durch die Wirksamkeit gesetzt (Reflexion in anderes). — „Indem es eine Wirksamkeit ist, die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Sein verschieden ist: so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören.“ (XIV, S. 382, de Anima T 426b 15—19). „Empfindung ist“, erläutert H., „insofern die Wirksamkeit beider als Eins gesetzt ist. Das Sehen, Hören usf. ist nur eine Wirksamkeit, aber der Existenz nach eine unterschiedene. Es ist ein Körper, der schallt, und ein Subjekt, welches hört; das Sein ist zweierlei, aber das Hören für sich ist innerlich Eins und ist eine Wirksamkeit. Ich habe Empfindung von Härte, d. h. meine Empfindung ist Hart; ich finde mich so bestimmt. Die Reflexion sagt: es ist ein hartes Ding da draußen; dies und mein Finger sind zwei. — Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dies zeigt A. auf die stärkste Weise auf und hält es fest.“ Das Empfindende und das Empfundenwerdende sind gewissermaßen und an sich identisch. — „Die Seele ist gewissermaßen alles Seiende. Das Seiende ist entweder Empfundenes oder Gewußtwerdendes. (*νοητά* Gedachtes.) Das Wissen ist selbst das Gewußte gewissermaßen, die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge (?) sind entweder sie selbst oder die Formen. Das Wissen und die Empfindung ist nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form; so daß die Seele wie die Hand ist. Diese ist das Werkzeug der Werkzeuge, so der *νοῦς* die Form der Formen und die Empfindung die Form der Empfundenen.“ (XIV, S. 388, de An. 431b 21—432a 2.) „Das Empfindende (*τὸ αἰσθητικόν*) ist der Möglichkeit nach, was das Empfundene schon in der Wirksamkeit ist. Es ist daher passiv, insofern es nicht gleich — in der Einheit mit sich selbst — ist; aber nachdem es gelitten hat — empfunden hat — ist es gleich gemacht und ist was dasselbe“ (hier liest man gewöhnlich: jenes *ἐκεῖνο*). Die von der herkömmlichen Lesart abgehende Übersetzung hebt den Sinn der Stelle nur schärfer

hervor und beeinträchtigt nicht den Wert der folgenden Interpretation. „Nach der Empfindung ist das Empfundene gleich gemacht und ist, was das Empfindende ist. Dies ist Reaktion, aktive Aufnahme in sich — die Aktivität in der Rezeptivität, diese Spontaneität, die die Passivität in der Empfindung aufhebt. Es ist so sich selbst gleichgemacht; und indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu sein scheint, hat es die Dieselbigkeit gesetzt." Die Identität des Empfindenden und Empfundenen erscheint zunächst als die eine Wirksamkeit der Empfindung; sie ist aber nach dem Aufhören der Empfindung noch vorhanden als Vorstellung. „Deswegen, wenn das Empfundene entfernt ist, so sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen." (XIV, S. 381, l. c. 425 b 24 u. 25.) „Das Empfindende ist ferner im Organ und unterscheidet jedes Empfundene *(κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς)* [das Weiße und Schwarze das Gesicht, das Süße und Bittere der Geschmack]. — Es ist nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterschieden werden (gewöhnlich: durch Getrennte zu urteilen, daß das Süße vom Weißen unterschieden ist), sondern es müssen Einem beide gegenwärtig, bekannt sein. Das Eins muß also das Eine verschieden vom Anderen bestimmen. Das Unterschiedene (? das Eins) kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit sein, sondern ungeteilt und in ungeteilter Zeit. Aber es ist unmöglich, daß die entgegengesetzten Bewegungen von demselben beurteilt werden, sofern es untrennbar — totes Eins — und in untrennbarer Zeit ist. Wenn das Süße so die Empfindung bewegt, das Bittere aber entgegengesetzt, das Weiße aber anders: so ist das Unterscheidende der Zahl nach nicht diskret und der Zeit nach unteilbar, dem Sein nach aber unterschieden. Dasselbe ist so der Möglichkeit nach teilbar und unteilbar und das Entgegengesetzte,[1]) dem Sein nach aber kann es nicht so sein, sondern der Wirksamkeit[2]) nach ist es trennbar. Die Empfindung und das Denken ist wie das, was einige Punkt — Grenze — nennen, der insofern er Eins (ist) und (insofern er) Zwei ist, auch trennbar ist. — Der *λόγος* ist derselben Seele *λόγος*. — Insofern es ungetrennt ist, ist das Unterscheidende Eins:[3]) und zugleich, insofern es getrennt ist, nicht Eins; denn es gebraucht zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht,[4]) unterscheidet es durch die Grenze zwei und es ist

---

[1]) Hegel liest demnach: *διαιρετὸν καὶ ἀδιαίρετον καὶ τἀναντία.*

[2]) *τῷ ἐνεργεῖσθαι,* denn es ist in der Wirksamkeit passiv *πάσχει τὰ εἴδη.*

[3]) H. liest: *ἓν τὸ κρῖνόν ἐστι, καὶ ἅμα, ᾗ διαιρετὸν ὑπάρχει, οὐχ ἕν.*

[4]) H. interpungiert: *ᾗ μὲν οὖν δυσὶ χρῆται, τῷ πέρατι.*

getrennt (? κεχωρισμένα ἐστιν ὡς κεχωρισμένῳ); insofern es aber Eins, gebraucht es Eins[1]) und zugleich." (XIV, S. 383, l. c. 426b 8 bis 427a 14.) „Die bestimmte Empfindung", führt H. weiter aus, „der Inhalt gehört der Natur des Bewußtseins an. Die Empfindung ist eine bestimmte, indem das Empfindende in einer Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, trennt und nicht getrennt ist. So auch in Ansehung der Zeit sprechen wir von unterschiedenen Zeitpunkten. Einerseits gleicht das Jetzt dem Punkt im Raum; aber es ist zugleich auch ein Teilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, ist ein Anderes und Ein und Dasselbe zugleich. Es ist Dasselbe und ist in einer und derselben Rücksicht Teilen und Vereinen; beides ist Ein und Dasselbe im Zeitpunkt. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden und zugleich wird auch in beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt."

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der Tat nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso dieses vielfache Anderssein in Oben, Unten usf. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in anderen Hier, aber diese verschwinden ebenso; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Komplexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern indem er als seiend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu sein, welches, wie der Tag eine einfache Vielheit der Jetzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist. —

Die Dauer, nach ihrer Wahrheit als räumliche Zeit aufgefaßt und ausgesprochen, ist der Ort. (VII, S. 61): „Sehen wir auf die Exposition des Begriffs der Dauer zurück, so ist die unmittelbare Einheit des Raums und der Zeit schon der Grund, wodurch sie (Raum und Zeit) sind; denn das Negative des Raums ist die Zeit, das Positive, das Sein der Unterschiede der Zeit, ist der Raum. Aber beide (das Negative und Positive) sind darin (das Negative im Raum und das Positive in der Zeit) mit ungleichem Werte gesetzt oder ihre Einheit ist nur dargestellt als Bewegung des Übergehens des einen in das andere: so daß der Anfang und die Realisation und das Resultat aus-

[1]) H.: ἡ δὲ ἕν, ἑνὶ καὶ ἅμα.

einandertreten. Aber das Resultat spricht eben dies aus, was ihr Grund und ihre Wahrheit ist. Das Dauernde ist die Sichselbstgleichheit, worein die Zeit zurückgegangen; sie ist der Raum, denn dessen Bestimmtheit ist das gleichgültige Dasein überhaupt. Der Punkt ist hier, wie er in Wahrheit ist, nämlich als Allgemeines; der Punkt ist eben darum als ganzer Raum, als die Totalität der Dimensionen. Das Hier ist nun ebensowohl Zeit, ist eine Gegenwart, welche unmittelbar sich aufhebt, ein Jetzt, das gewesen ist, das Hier ist zugleich Jetzt; denn es ist der Punkt der Dauer. Diese Einheit des Hier und Jetzt ist der Ort".

Den Ort hat Aristoteles als Maß bestimmt, indem er ihn als die Grenze des Umschließenden gegenüber dem Umschlossenen definiert. Phys. 211b 12: *ἔστι μὲν οὖν ἄμφω πέρατα ἀλλ' οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶδος τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τόπος τοῦ περιέχοντος σώματος.* 212a 12: *εἰ τοίνυν μηδὲν τῶν τριῶν ὁ τόπος ἐστί, μήτε τὸ εἶδος μήτε ὕλη μήτε διάστημά τι ἀεὶ ὑπάρχον ἕτερον παρὰ τὸ τοῦ πράγματος τοῦ μεθισταμένου, ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι τὸ λοιπὸν τῶν τεσσάρων, τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος.* Der Raum hat nach A. 6 Formen oder Unterschiede. 205 b 30: *πῶς τοῦ ἀπείρου ἔσται τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω ἢ ἔσχατον ἢ μέσον; ἔτι πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, τόπου δὲ εἴδη καὶ διαφοραὶ τἄνω καὶ κάτω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν καὶ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν.* — Der Punkt ist demnach nicht, er ist kein Wesen, wie H. vom Jetzt sagte. Metaphys. 1060 b 18—20: *ἔτι πῶς οὐσίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τοῦ ἑνὸς καὶ στιγμῆς; οὐσίας μὲν γὰρ πάσης γένεσις ἔστι, στιγμῆς δ' οὐκ ἔστιν.* 1044 b 21: *ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί —.* 1002b 5—9: *παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν τὸ ἐν χρόνῳ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἐνδέχεται γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, ἀλλ' ὅμως ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις οὖσα. ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι ἔχει καὶ περὶ τὰς στιγμὰς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ ἐπίπεδα.* (VII, S. 46): „Der Punkt hat nur Sinn, insofern er räumlich ist, also gegen sich und anderes äußerlich ist; das Hier hat in ihm selbst wieder ein Oben, Unten, Rechts, Links. Was nicht mehr in ihm selbst äußerlich wäre, nur gegen andere, wäre ein Punkt, aber den gibt es nicht, weil kein Hier ein letztes ist." Phys. 231 b 15: *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· εἰ γὰρ εἰς ἀδιαίρετα διαιροῖτο τὸ συνεχές, ἔσται ἀδιαίρετον ἀδιαιρέτου ἁπτόμενον· ἓν γὰρ τὸ ἔσχατον, καὶ ἅπτεταί τῶν συνεχῶν.* 231 a 24: *ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές, οἷον γραμμὴν ἐκ στιγμῶν, εἴπερ ἡ γραμμὴ μὲν συνεχές, ἡ στιγμὴ δὲ ἀδιαίρετον.*[1])

[1]) Die nun folgenden Ausführungen bis zum Schluß des Abschnittes enthalten keine Schwierigkeiten: sie sind eine Paraphrase des Vorher-

Überblicken wir den Fortschritt der bisherigen Erfahrungen des Bewußtseins, so erkannten wir als das Leitende desselben den Widerspruch zwischen dem an sich und dem für das Bewußtsein Vorhandenen, genauer den Widerspruch der sinnlichen Gewißheit ihren Gegenstand als das Sein, somit als reine Identität, reine Beziehungslosigkeit zu bestimmen und sich doch auf ihn als ihren Gegenstand zu beziehen; ein Dreifaches sahen wir aus dem, was ihre Wahrheit ausmachte, herausfallen und als Unmittelbares, Selbständiges, Gleichgültiges auseinanderfallen: das Ich, den Gegenstand und die Beziehung selbst. Das Ich — in seiner Wahrheit das absolut Konkrete, Begriff, Idee und Geist — ist in seiner erscheinenden Selbständigkeit ein von seinem Inhalt Getrenntes, so aber das rein abstrakte Leere, ohne Erfüllung und Inhalt. Die Erfahrungen über sich selbst nimmt das Ich als Erfahrungen über den Gegenstand; zur Erkenntnis der Leere gelangt, die seine eigene ist, setzt es diese aus sich heraus und sich gegenüber als Gegenstand und ist damit als das Abstoßende seiner von sich selbst in die Bestimmung der Quantität eingetreten. Der weitere Fortgang der Erfahrung läßt das Bewußtsein diese Quantität als gegenständliches Wesen gewinnen und es selbst als das Bestimmende der Quantität, als Maß, erscheinen; zum Schluß aber setzt das Bewußtsein in der Erfahrung über dies sein Ansich sich selbst — daß Maß — zum Maße ins Verhältnis und stellt so das wesentliche Verhältnis her. — Die Unmittelbarkeit zu retten hatte die sinnliche Gewißheit ihr wesentliches Verhältnis selbst als ein unmittelbares bestimmt und den Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem statuiert; von

---

gehenden, eine kurze Erholungspause, dem aufwärts strebenden Wanderer gegönnt. Interessant dürfte es aber doch sein, zwei in ihrem klassischen Humor herzerfreuende Stellen nebeneinander zu halten. „Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, kann gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind. — Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert wie sie diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.“ II, S. 82. Plato Theaet. 155 E *ΣΩ. Ἄθρει δὴ περισκοπῶν, μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ. εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. ΘΕΑΙ. Καὶ μὲν δή, ὦ Σώκρατες, σκληρούς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους.*

einer Position zur anderen vertrieben, erklärte sie für das Wesentliche zuerst den Gegenstand, dann das Ich und zum Schluß die Beziehung selbst. Nunmehr aber hat sich ergeben, daß alle drei gleich wesentlich sind, daß ihre Wahrheit das Wesen ist, in dem die Bezogenen und die Beziehung nicht mehr auseinanderfallen und in dem die Bezogenen, da ihnen die Beziehung selbst wesentlich ist, in sich selbst die Beziehung enthalten — Allgemeine sind. — Das abstrakte Sein des Anfangs hat sich vertieft, ist in sich konkret geworden, hat in seine Bewegung das Ich und den Gegenstand hineingerissen; die beziehungslose Unmittelbarkeit hat sich zur Unmittelbarkeit des Wesens fortbestimmt, zur absoluten Reflexion, in der die beiden Reflektierten ineinander und in sich reflektiert sind: was an sich für uns vorhanden war, ist für uns geworden, nicht aber für das Bewußtsein, das sich auf das Insichreflektiertsein seines Gegenstandes einschränkt, diesen nur als Wesenheit erkennt — als *οὐσία* nach Aristoteles. Aber dieses Bewußtsein wird sich fortbestimmen und die weitere Entwicklung wird sich so darstellen, daß es seinen Gegenstand als das Wesen erfährt, als ein solches, das an sich mit ihm identisch ist; schließlich noch wird auch dieses Ansich für es werden, es wird in dem Gegenstand das Gegenbild seiner selbst wiederfinden, erfahren, daß der Unterschied des Objekts von ihm in Wahrheit keiner ist, und wenn es so ohne noch zu begreifen einen Gegenstand erhalten hat, der sein Wesen selbst ist, wird es über sich als Wesen hinausgegangen, daseiender Begriff, Selbstbewußtsein geworden sein.

Zweiter Teil.

Die Wahrnehmung.

> **Die leeren Abstraktionen der Einzelnheit und der ihr entgegengesetzten Allgemeinheit — sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft sogenannte gesunde Menschenverstand ist.**
>
> **Phänomenologie S. 98.**

In dem Widerspruch zwischen dem Ansich des Bewußtseins und seinem Auffassen des Gegenstandes, oder, wie es dem Bewußtsein erschien, in dem Unterschied zwischen dem Ansich und dem Für-es, dem Wesen und dem Schein des Gegenstandes selbst war die dialektische Bewegung gegründet, in welcher das Bewußtsein als sinnliche Gewißheit durch die Kategorien des Seins, der Quantität und des Maßes in die wesentliche Bestimmung als in seinen Grund sich zurückgeführt hat und nunmehr als Wesen und Wahrnehmung für uns in die Existenz und Erscheinung herausgetreten ist. An sich war schon die sinnliche Gewißheit für uns das Wesen und die Bewegung ihrer Gestalten deshalb das Setzen des Ansich: mit dem Erfassen der ansichseienden Bestimmtheit aber hatte auch der wechselnde Proteus, das Ansich, seine Gestalt verändert und das Fürunswerden des Bewußtseins zum Wesen hatte für das Bewußtsein selbst die Bedeutung des Füreswerdens seines Gegenstandes zum Maße.

Stellte sich die sinnliche Gewißheit dar als das Wesen in der Form des Seins, als das unmittelbare, unbefangene Verhältnis des Ich zum Gegenstand, so ist in der Wahrnehmung der Widerspruch des wesentlichen Verhältnisses zutage getreten. Denn das ist die Natur der wesentlichen Bestimmungen: nur als absoluter Unterschied reine Identität oder in ihrem Gesetztsein und in ihrer gegenseitigen Beziehung unend-

liche Beziehung auf sich zu sein; in der einseitigen Bestimmung bloßer Reflexion in sich vom wahrnehmenden Bewußtsein aufgefaßt, erscheinen sie in der Härte und Sprödigkeit abstrakter Verstandesidentität als feste, frei im Leeren schwebende Wesenheiten ohne gegenseitige Anziehung[1]) und die Wahrnehmung bestimmt sich so als Gegenstoß in sich, als gegenseitiges Abstoßen mit sich Identischer, als Bruch zwischen Denken und Sein, die als zwei getrennte, in sich reflektierte Wesen sich gegenübertreten und deren Identität zwar auch vom Bewußtsein aufgefaßt, aber zur äußerlichen, formalen Beziehung der Kausalität herabgesetzt wird.

Aristoteles hatte das Bewußtsein als Erscheinung erkannt, als Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in anderes, als Identität des Gegenstandes und des Ich; so bestimmt ist das Bewußtsein noch die unmittelbare Erscheinung, deren Momente selbst unmittelbar und in unmittelbarer Einheit verbunden sind. Die Notwendigkeit des logischen Ganges aber verlangt die Fortbestimmung der unmittelbaren Einheit und die Ausbildung der beiden Momente, so daß jedes für sich zur Totalität der Erscheinung wird.[2]) Das Bewußtsein ist einerseits das Wesen der Erscheinung und der äußere Gegenstand die unwesentliche Existenz; das Bewußtsein ist aber auch selbst das Ganze der Erscheinung und das Verhalten zu sich als zu einem anderen. In dem Verhältnis, in welchem Wesen und unwesentliche Existenz sich zu Ganzen entwickeln, wird das Bewußtsein für sich das Andere des Gegenstandes und tritt diesem gegenüber; es wird sich selbst Gegenstand und erkennt die Identität der Erscheinung zunächst als abstraktes Selbstbewußtsein. Während in der Bewegung der unmittelbaren Einheit der sinnlichen Gewißheit das Bewußtsein seine eigenen Bestimmungen unmittelbar auf den Gegenstand überträgt, haben sich jetzt die beiden Entwicklungsreihen für das Bewußtsein getrennt. In der Tat ist ja, wie sich ergeben wird, die Entwicklung des Ich und des Gegenstandes immer noch eine einheitliche, aber nicht für das Bewußtsein; das Bewußtsein muß in diesen Gegensatz eingetreten sein um später seine eigenen Bestimmungen mit Bewußtsein auf den Gegenstand zu übertragen. Die ansichseienden Bestimmungen des Gegenstandes sind für das Bewußtsein zunächst Bestimmungen des Selbstbewußtseins, weil es als solches unmittelbar sich selbst der Gegenstand ist; das Selbstbewußtsein vollendet deswegen seine Bewegung weit früher als das Bewußtsein und der eigentliche Gegenstand. Erst dann wird das Bewußtsein seine eigenen Bestimmungen in dem Gegenstand erkennen, wenn das Selbstbewußtsein seine

---

[1]) IV, S. 25.
[2]) IV, S. 144—160.

Einheit mit diesem wieder hergestellt hat und auch für sich mit ihm an sich identisch geworden ist; um aber seine eigenen Bestimmungen zu erkennen muß das Selbstbewußtsein als solches seine Bewegung vollendet haben, über sich hinausgegangen und für sich Vernunftbewußtsein geworden sein. Diese Bewegung des Selbstbewußtseins kann hier nur angedeutet werden.

Der hohe Geist des Stagiriten war nicht bei der Erscheinung stehen geblieben, sondern hatte über diese hinweg zu den höchsten Höhen des Denkens den Adlerflug genommen; indem er die Erscheinung als Ansich der Vernunft, als *νοῦς παθητικός*, erkannte, hatte er die höchste Wahrheit als Denken des Denkens, als *νόησις νοήσεως*, als reine Entelechie ausgesprochen.[1]) Mit Recht haben die Scholastiker diese Idee als Definition Gottes angesehen, hat Hegel selbst die bekannte Stelle über das selige Leben Gottes im griechischen Wortlaut als den Schlußstein seinem eigenen Lehrgebäude eingefügt. Die an sich konkrete Idee des Aristoteles war aber in ihrer Abstraktion noch nicht realisiert, noch nicht zur Totalität in sich gegliedert, hatte das natürliche und geistige Universum als eine Reihe außer ihr und auseinander fallender Begriffe stehen lassen.[2]) Das Bedürfnis des Geistes dagegen war auf ein System gerichtet, auf ein Prinzip der Besonderung, auf ein Allgemeines, das zugleich das Bestimmende des Besonderen ist.[3]) Bei den Nachfolgern des Aristoteles erschien dieses Prinzip zunächst als formelles Kriterium, als ein Allgemeines, welches auf das Besondere nur angewandt wurde und eben wegen dieses formellen Aufnehmens die subjektive Bedeutung des empirischen Selbstbewußtseins erlangte.[4]) Wegen seiner Abstraktion war das Prinzip des subjektiven Selbstbewußtseins ein entgegengesetztes: dem abstrakten Denken der Stoa, der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins gegenüber wahrte die Einzelnheit desselben, die Empfindung, die Wahrnehmung, ihr Recht in der Schule Epikurs.[5]) Der Gegensatz aber, auf diese Weise in die Allgemeinheit erhoben, ist der absolute Gegensatz, die Negation aller einseitigen Prinzipien und ihre Herabsetzung zu ideellen Momenten des Selbstbewußtseins, der Skeptizismus, welcher, sein positives Resultat nicht erkennend, als der sich aufhebende Widerspruch der Einfachheit und reinen Verwirrung erscheint.[6]) Das Aussprechen des positiven Resultates des Skeptizismus, die Ausführung der aristotelischen Idee in der Besonder-

[1]) XIV, S. 330—332, S. 387—391.
[2]) XIV, S. 420 ff.
[3]) XIV, S. 422.
[4]) XIV, S. 425.
[5]) XIV, S. 427.
[6]) XIV, S. 538 ff.

heit, die Ausbildung des konkreten und darum nicht mehr einseitig subjektiven Selbstbewußtseins zur Totalität der intellegibelen Welt war das Werk des Neuplatonismus, der mit größerem Recht nach Aristoteles seinen Namen führen würde.[1])

Aber auch die Idee der Alexandriner ist erst an sich konkrete Totalität: die wissende Idee ist noch nicht als sich wissende Idee begriffen und die Welt nur vom Standpunkt des Bewußtseins aus, nicht an sich geistiges Wesen. „Es ist etwas anderes das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen und es als das System der Natur und des eigenen Selbstbewußtseins, als die ganze Entwicklung seiner Realität zu erkennen."[2]) „Die Alexandriner sind nicht ausgegangen von der unendlichen Subjektivität, der Tiefe, dem Bruch und kennen nicht die absolute Freiheit, das Ich, den unendlichen Wert des Subjekts."[3]) Während das empirische Selbstbewußtsein nur einseitig seine eigene Entäußerung erfaßt, hat sich die Substanz noch nicht ihrerseits entäußert, ist noch nicht wirkliches Selbstbewußtsein geworden.[4]) Das der neuplatonischen Idee mangelnde Moment der Wirklichkeit ist durch das Christentum ergänzt worden.

Das Bewußtsein, welches an sich Selbstbewußtsein, ist die Frucht vom Baume der Erkenntnis, der alte Schmerz, aber auch das Vorrecht und die Würde des Menschen, Abfall und Trennung von Gott sowie Quelle der Erhöhung und Versöhnung zugleich. Das Bewußtsein ist das Verhalten zu Gott als zu einem Anderen, das Erscheinen oder das Sicherscheinen Gottes; damit das Bewußtsein sich erkenne als das Sicherscheinen Gottes, muß ihm Gott einmal als w i r k l i c h e s Selbstbewußtsein und damit als Bewußtsein erschienen sein. Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, erschien Gott selbst der Welt in Menschengestalt, offenbarte das absolute Wesen in seinem Erscheinen das Mysterium seines Lebens.[5]) Das Erscheinen des Logos im Fleisch ist Mitte und Wende der Geschichte des Bewußtseins und sein Begriff die

---

[1]) XV, S. 3—95.

[2]) XV, S. 118.

[3]) XV, S. 95.

[4]) II, S. 567.

[5]) II, S. 572. Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin anzuschauen, was das absolute Wesen ist, und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtsein und ergreift die ganze Welt im absoluten Wesen sich zu schauen; denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dies selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtsein angeschaut wird, als Geist gewußt wird.

Tiefe der Lehre von der Erscheinung, der Phänomenologie des Geistes. Der Geist ist als Erscheinung das Ansich der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit; die einzige Aufgabe der Philosophie ist es, diese Erscheinung zu begreifen und in das Selbstbewußtsein herüberzuführen; die Realisation aber des Ansich der Idee, die Durchführung derselben in der Welt der Wirklichkeit war die weltgeschichtliche Aufgabe der germanischen Nationen.[1])

Gerade durch das Moment der Wirklichkeit aber, welches das Absolute sich gegeben hat, ist es dem wirklichen, endlichen Selbstbewußtsein auch wieder in die Ferne gerückt. „In der Tat ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einerseits zwar näher gebracht zu sein scheint, so ist es ihm anderseits als ein undurchsichtiges, sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen gegenüber; die Hoffnung mit ihm Eins zu werden muß Hoffnung d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seienden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es notwendig, daß es in der Zeit verschwunden und im Raume und ferne gewesen ist und schlechthin fern bleibt.“[2])

Die neue Wahrheit mußte deshalb von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden, von einem Geschlechte nordischer Barbaren; denn der Barbaren ist es das Geistige auf sinnliche Weise zu nehmen und des Nordens Prinzip ist das Insichsein, wie es zunächst auf natürliche Weise, als konkrete Totalität der Empfindung, als Gemüt sich darstellt.[3]) Ist der Geist mit dem Selbstbewußtsein der intellegibeln Welt als einer unmittelbar wirklichen über seinen bisherigen Standpunkt erhoben, so ist er in Ansehung seines Bewußtseins an den Anfang der Kultur zurückgeworfen. An dem Widerspruch zwischen seinem Bewußtsein und seinem Selbstbewußtsein, seiner wirklichen und seiner idealen Welt zerarbeitet sich nun der Geist in allen Formen der Erscheinung, bis er seine Einzelnheit als an sich absolutes Wesen, sein ärmliches Tun als ansichseiendes Tun des Absoluten selbst erkennt, bis sich ihm der Gegensatz zwischen ansichseiender und erscheinender, geistiger und sinnlicher Welt in dem Verhältnis von Positivem und

---

[1]) XV, S. 118.
[2]) II, S. 162.
[3]) XV, S. 117.

Negativem verkehrt.[1]) Nunmehr geht der Geist dazu über diese ansichseiende Versöhnung als Wirklichkeit, sich selbst als alle Wahrheit zu fassen; indem er aber so als ansichseiende Vernunft die Göttlichkeit in sein empirisches Selbstbewußtsein und in den Staub herabgezogen hat, erkauft er die Befriedigung in der unmittelbaren Gegenwart mit dem Verlust seiner Idealwelt. Die frühere Gestalt des Geistes ist abgestorben und eine neue Form des Bewußtseins hat sich zum Dasein herausgerungen: Philosophie und Wissenschaft aber gelangen jetzt dazu Wesen und Wahrheit der Vergangenheit zu erkennen und auszusprechen. Denn dann erst, „wenn die Gestalt des Lebens alt geworden ist, malt die Philosophie ihr Grau in Grau; wenn die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet hat, erkennt der Gedanke die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart; wenn die Dämmerung hereingebrochen ist, beginnt die Eule der Minerva ihren Flug".[2]) — Wir sind in die Zeit des wiedererwachenden philosophischen Denkens versetzt.

A. Wesen und Gegenstand der Wahrnehmung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre; denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Diese nehmen; die Wahrnehmuug nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines.

„Die nähere Stufe des Bewußtseins", läßt man H. (VII, 2, S. 261) sagen, „auf welcher die kantische Philosophie den Geist auffaßt, ist das Wahrnehmen, welches überhaupt der Standpunkt unseres gewöhnlichen Bewußtseins und mehr oder weniger der Wissenschaften ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperzeptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflektiert, überhaupt, daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Notwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen werden."

Wären die Worte H.s richtig wiedergegeben, so entspräche die Wahrnehmung der zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität, dem Empirismus und Kritizismus; in der Tat aber trennt H. aufs sorgfältigste die bloße Wahrnehmung von dem Empirismus, den er als beobachtende Vernunft charakterisiert. (II, S. 182): „Dieses Bewußtsein,

---

[1]) IV, S. 152, II, S. 172.

[2]) VIII, S. 19, 20.

welchem das Sein die Bedeutung des Seinen hat, sehen wir zwar wieder ins Meinen und Wahrnehmen hinausgehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Anderen, sondern mit der Gewißheit das Andere selbst zu sein. Früher ist es ihm nur geschehen manches an den Dingen wahrzunehmen und zu erfahren; hier stellt es die Beobachtungen und Erfahrungen selbst an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben, wird nun von dem Bewußtsein für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf die Wahrheit zu wissen: was für das Meinen und Wahrnehmen als Ding ist, als Begriff zu wissen, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtsein ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist." Um aber dem Einwand, H. könne in späteren Jahren seine frühere Auffassung geändert haben, sofort die Spitze abzubrechen, sei auf den ersten Teil der Enzyklopädie hingewiesen, wo der Unterschied mit mindestens gleicher Schärfe urgiert wird — (VI, S. 81): „Die Wahrnehmung ist die Form, worin begriffen werden sollte, und dies ist der Mangel des Empirismus. Die Wahrnehmung als solche ist immer ein Einzelnes und Vorübergehendes; dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht stehen, sondern dasselbe sucht in dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf und dies ist der Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung." — Während die Empirie ihren Gegenstand verändert, zergliedert, analysiert, verhält sich die Wahrnehmung im Auffassen des Objekts als reines Aufnehmen, welches alles Fremdartige von ihm fernhält, und gehört somit der ersten Stellung des Gedankens an. Der Empirismus ist das Bewußtsein über das Prinzip der Wahrnehmung und die Anwendung dieses Prinzips, der Allgemeinheit, auf die Wahrnehmung selbst sowie die Ergänzung der Rezeptivität der Wahrnehmung durch die Spontaneität der triebartigen, ansichseienden Vernunft, welche die unmittelbare Gewißheit ihrer selbst in der Wahrnehmung hat. In diesem Sinne dürfte die angeführte Stelle zu berichtigen sein.[1])

---

[1]) Hegel hat die einzelnen Abschnitte seines Systems abwechselnd mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt und mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der jedesmaligen Materie oder auch auf die Fassungskraft der Zuhörer geringfügige Abänderungen in der Gruppierung kleinerer Abschnitte vorgenommen. Direkte Widersprüche darf man dem konsequentesten unter allen Denkern nicht zutrauen und ein solcher wäre hier gegeben sowie überdies noch das Gegenteil dessen, was wir früher als das Auszeichnende der Philosophie des Geistes erkannt haben; wohl aber muß man zwischen exoterischen und esoterischen Schriften unterscheiden und als die letzteren Phänomenologie und Logik betrachten, welche beide von H.

Wie die Allgemeinheit ihr Prinzip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich, ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner.

Cartesius hat die Allgemeinheit überhaupt als Prinzip aufgefaßt und als göttliche Substanz ausgesprochen, welcher dann die beiden unterschiedenen allgemeinen Momente als erschaffene Substanzen gegenübergestellt werden, während Spinoza den Unterschied der letzteren als einen ideellen erkennt und sie als Attribute in das Absolute zurückführt. (XV, S. 358): „‚Die körperliche und die denkende erschaffene Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes concursus zum Existieren bedürfen.' (Princip. Phil. 52.) Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, Bedingungen zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. Man kann sie Substanzen nennen, weil jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist; jedes der beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das andere gefaßt werden. Diese bedürfen nur der Konkurrenz Gottes; d. h. das Reich des Denkens ist eine Totalität in sich und die Natur ist ebenso ein totales System. Darum sind sie also auch, schloß nun Spinoza, an sich identisch, absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich Gott oder ihre Unterschiede sind ideelle."

In dieser Weise wird das Prinzip der Wahrnehmung von dem

---

selbst redigiert sind. Die Herausgeber der übrigen Teile des Systems sind nicht sämtlich mit gleicher Sorgfalt zu Werke gegangen und der 3. Teil der Enzyklopädie dürfte in dieser Beziehung am schlimmsten davongekommen sein. — Unsere Zeit, für welche die Vorstellung der Entwicklung — womöglich der mechanischen — als der Weisheit letzter Schluß erscheint, hat neuerdings auch hinter „die Entwickelungsgeschichte der Hegelschen Philosophie" kommen wollen, wobei denn zunächst festzustellen wäre, in welchem Sinne die Entwickelung gemeint sei. Was sich über den Werdegang des jungen Hegel sagen läßt, hat Georg Lasson zu einer anregenden Schilderung zusammengefaßt; die eigentliche Entwicklung aber des absoluten Idealismus als solchen ist die Geschichte des menschlichen Geistes und seines Bewußtseins über sich, der Philosophie — die Phänomenologie des Geistes. Versteht man dagegen unter Entwickelung die Abänderung früherer Ansichten zugunsten späterer innerhalb des Systems, so kann von einer solchen bei der Hegelschen Philosophie nicht die Rede sein: in langer, stiller, entsagender Gedankenarbeit herangereift, entsprang sie an allen Gliedern vollkommen dem Geiste ihres Urhebers, wie Pallas Athene im Waffenschmuck strahlend dem Haupte des Zeus.

philosophischen Denken, von unserem Denken aufgefaßt; für die Wahrnehmung selbst aber erscheint das Allgemeine als ein Zusammensein vieler Hier: der eigentliche Gegenstand als das Ding mit vielen Eigenschaften und das Ich als ein ebensolches Ding, als eine Vereinigung unterschiedener Seelenvermögen. Konkreter ist das Allgemeine des Empirismus, der als Physik und Psychologie die Wahrheit in den Kräften und Gesetzen findet und als Staatswissenschaft den Menschen als allgemeinen, als Glied eines staatlichen Organismus, zum Gegenstand hat.

Jenes Prinzip ist uns entstanden und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein notwendiges.

Unser erstes Aufnehmen der sinnlichen Gewißheit war wohl an sich ein notwendiges, die Notwendigkeit aber zeigte sich mit dem Schein der Zufälligkeit, der Willkür behaftet, als bestimmt durch unsern freien, selbständigen Entschluß unser Denken auf die ebenso selbständige Bewegung des Bewußtseins zu richten. Die Beziehung anscheinend Selbständiger aber ist die Erscheinung. (IV, S. 140): „Die Existenz hat in diesem Ding ihre Vollständigkeit erreicht, nämlich in einem ansichseiendes Sein oder selbständiges Bestehen und unwesentliche Existenz zu sein; die Wahrheit der Existenz ist daher ihr Ansichsein in der Unwesentlichkeit oder ihr Bestehen in einem Anderen und zwar dem absolut Anderen oder zu ihrer Grundlage ihre Nichtigkeit zu haben. Sie ist daher Erscheinung.“ (S. 146): „Die Erscheinung ist das Existierende vermittelt durch seine Negation, welche sein Bestehen ausmacht. Diese seine Negation ist zwar ein anderes Selbständiges, aber dies ist ebenso wesentlich ein aufgehobenes. Das Existierende ist daher die Rückkehr seiner in sich selbst durch seine Negation; es hat also wesentliche Selbständigkeit, sowie es gleich unmittelbar schlechthin Gesetztsein ist, das einen Grund und ein Etwas zu seinem Bestehen hat.“ (S. 167): „Die Erscheinung ist das Ding als die negative Vermittlung seiner mit sich selbst; die Unterschiede, welche es enthält, sind selbständige Materien, die der Widerspruch sind ein unmittelbares Bestehen zu sein und zugleich nur in fremder Selbständigkeit, also in der Negation der eigenen ihr Bestehen zu haben und wieder eben darum auch nur in der Negation jener fremden oder in der Negation ihrer eigenen Negation.“ (S. 171): „Die Erscheinung ist zunächst die Existenz als die negative Vermittlung mit sich, so daß das Existierende durch sein eigenes Nichtbestehen, durch ein Anderes und wieder durch das Nichtbestehen dieses Anderen mit sich vermittelt ist.“ Als Selbständige schienen sich gegenüberzustehen die sinnliche Gewißheit und

unser Aufnehmen derselben; in der Tat aber enthielt schon dieses Aufnehmen die Negation seiner und seines Gegenstandes und war die wesentliche Identität, das Ganze der Erscheinung, selbst. Indem sich eines der scheinbar Selbständigen, unser Gegenstand, nach der Form der Notwendigkeit zur Erscheinung fortbestimmte, hat sich unser Wissen in diese Bewegung verwickelt gezeigt, seinerseits seine Bestimmung verändert und die Form der Notwendigkeit angenommen. Die Notwendigkeit definiert H. irgendwo am kürzesten: wenn das eine ist, so ist auch das andere. Unser Auffassen ist notwendig; denn es ist an die Bewegung des Gegenstandes gebunden und diese Notwendigkeit hat sich ihm enthüllt. Insofern könnte unser Wissen schon als Begriff bezeichnet werden; da jedoch der Ausgangspunkt ein gegebener, lemmatischer war, ist unser Begreifen nicht freies, sondern formelles Begreifen, welches als notwendiges zu bezeichnen ist. (II, S. 20): „Nur diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Der Inhalt dessen, was uns entsteht, ist für es und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen.“ Diese Weise unseres Erkennens sehen Empirismus (XV, 293), Mathematik und die meisten Philosophen, z. B. Spinoza, als die einzig wissenschaftliche an. (XV, 384): „In der Philosophie soll der Inhalt als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so daß das Wort Substanz dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angibt. Ein anderes ist es, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sei. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht. Bei philosophischer Betrachtung ist dies aber die Hauptsache. Das hat Spinoza nicht getan.“ (S. 402): „Das negative, selbstbewußte Moment ist es — die Weise des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft — das diesem Inhalt fehlt und äußerlich an ihm ist, in das Selbstbewußtsein fällt. Oder der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbstbewußte Gedanken, Begriffe; der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens als reines, abstraktes Selbstbewußtsein, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist; nicht die Bedeutung von Ich. — Daher ist es wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man muß überzeugt sein; aber man begreift die Sache nicht.“ — Das Begreifen dieser Notwendigkeit unseres Aufnehmens bildet einen Teil der Aufgabe, welche sich der Verfasser hier gestellt hat.

In dem Entstehen des Prinzips sind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erscheinung nur herausfallen (S. 29), geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das

andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dies der Gegenstand.

Die sinnliche Gewißheit erscheint als bloße Unmittelbarkeit, als reines Sein, weil ihre beiden Momente aus ihr herausfallen; in der Wahrnehmung aber, als dem Wesen, sind diese Momente herausgetreten (exsistunt), geworden. Dem begreifenden Denken zeigen sich die Momente der Wahrnehmung in anderer Gestalt als der Wahrnehmung selbst. Für den Begriff ist die Wahrnehmung als solche der Gegenstand und die wesentliche, ruhende, einfache Identität, welche zugleich unmittelbare Bewegung, sich auf sich beziehender, absoluter Unterschied, absoluter Gegensatz ist: die Reflexion in sich, welche unmittelbar Reflexion in Anderes ist. Die Identität ist die Identität absolut Entgegengesetzter, des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen, und die Unruhe der Bewegung ist das Moment des Gegensatzes. Genau wie die sinnliche Gewißheit verteilt auch das wahrnehmende Bewußtsein die Momente des Wesens auf die beiden Entgegengesetzten selbst, auf das Ich und den Gegenstand, indem es die Identität in den Gegenstand, die Unruhe der Bewegung aber in das Subjekt verlegt. (IV, S. 32): „Die Identität ist die Reflexion in sich selbst, welche dies nur ist als innerliches Abstoßen, und dies Abstoßen ist es als Reflexion in sich, unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen. Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied. Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich, insofern er nicht die Identität, sondern absolute Nichtidentität ist. Absolut ist aber die Nichtidentität, insofern sie nichts von ihr Anderes enthält, sondern nur sich selbst, d. h. insofern sie absolute Identität mit sich ist“.[1]) (VI, S. 230): „Formelle oder Verstandesidentität ist diese Identität,

[1]) Hier ist das Wort, dem das Tor des verzauberten Schlosses sich öffnet, das Tor, an dem die spitzigen Werkzeuge der Verstandeslogiker versagen, Trendelenburgs und Ulricis und wie sie alle heißen mögen, die sich so gerne als „die Widerleger Hegels“ rühmen hörten; hier ist, auf die kürzeste Formel gebracht, das „Geheimnis der Hegelschen Dialektik“, nach dem so oft gesucht worden ist, die intellekluelle Anschauung, welche Schelling im Gegensatz zu Hegel den Sonntagskindern vindizieren möchte. XV, S. 661: „Das Absolute ist die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Wesens, des Allgemeinen und Besonderen; in der Identität beider ist weder das eine noch das andere. Es ist aber auch nicht abstrakte, leere, trockene Einheit: das ist die logische Identität, das Klassifizieren nach Gemeinschaftlichen; der Unterschied bleibt aber da draußen liegen. Die Identität ist konkret, sowohl Subjektivität als Objektivität; sie sind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorstellung kann diese Identität leicht

insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschied abstrahiert wird. Oder die Abstraktion ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, es sei daß ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannigfaltigen weggelassen (durch das sogen. Analysieren) und nur eines derselben herausgenommen wird oder daß mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannigfaltigen Bestimmtheiten in eine zusammengezogen werden."

Für uns oder an sich ist das Allgemeine als Prinzip das Wesen der Wahrnehmung; und gegen diese Abstraktion die beiden Unterschiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene, das Unwesentliche.

Unser Aufnehmen als ein notwendiges ist das Denken Spinozas, die äußere Reflexion, welche seinen Substanzbegriff erst zum Absoluten integriert. — Das Allgemeine, von uns als die Wahrheit der Wahrnehmung aufgefaßt, ist die Wirklichkeit, das Absolute, dessen Reflexion innerlich, eben weil sie noch äußerlich ist; der Unterschied aber, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene, sind bloße Bestimmungen der äußeren Reflexion, bloße Attribute am Absoluten. „Die denkende und ausgedehnte Substanz sind eine und dieselbe Substanz, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Prädikat begriffen wird; es ist ein und dasselbe System." (XV, S. 388.) Diese Allgemeinheit ist Abstraktion, nicht die wahre Allgemeinheit des Begriffs. (V, S. 39): „Ebenso scheint es (das Allgemeine) nicht nur in sein Anderes wie die Reflexionsbestimmung. Diese, als ein Relatives, bezieht sich nicht nur auf sich, sondern ist ein Verhalten. Sie gibt sich in ihrem Andern kund; aber scheint nur erst an ihm und das Scheinen eines jeden an dem Andern oder ihr gegenseitiges Bestimmen hat bei ihrer Selbständigkeit die Form eines äußeren Tuns. Das Allgemeine dagegen ist gesetzt als das Wesen seiner Bestimmung, die eigene positive Natur desselben. Denn die Bestimmung, die sein Negatives ausmacht, ist im Begriffe schlechthin nur als ein Gesetztsein oder wesentlich nur zugleich als das Negative des Negativen und sie ist nur als diese Identität des Negativen mit sich, welche das Allgemeine ist. Dieses ist insofern auch die Substanz seiner Bestimmungen; aber so daß das, was für die Substanz als solche ein Zufälliges (Accidens Verf.) war, die eigene Vermittlung des Begriffs mit sich selbst, seine eigene immanente Reflexion ist. Diese Vermittlung, welche das Zufällige zunächst zur Notwendigkeit erhebt, ist aber die manifestierte Beziehung; der Begriff

---

gebracht werden: die Vorstellung z. B. ist subjektiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des Außereinander; dennoch ist die Vorstellung einfach — es ist ein Akt, eine Einheit."

ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die innere Identität voneinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sondern als absolute Negativität das Formierende und Erschaffende; und weil die Bestimmung nicht als Schranke, sondern schlechthin so sehr als aufgehoben, als Gesetztsein ist, so ist der Schein die Erscheinung als des Identischen." — Das Absolute der äußeren Reflexion ist als Ansich und Wahrheit des Dinges schon in der Reflexion des Dinges selbst zu erkennen, welches unser eigentlicher Gegenstand ist. (IV, S. 125): „Das Ding-an-sich ist das Existierende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene, wesentlich Unmittelbare. Darin ist dem Ding-an-sich die Vermittlung ebenso wesentlich; aber dieser Unterschied in dieser ersten oder unmittelbaren Existenz fällt in gleichgültige Bestimmungen auseinander. Die eine Seite, nämlich die Vermittlung des Dinges, ist seine nicht reflektierte Unmittelbarkeit: also sein Sein überhaupt, das, weil es zugleich als Vermittlung bestimmt ist, ein sich selbst anderes, in sich mannigfaltiges und äußerliches Dasein ist. Es ist aber nicht nur Dasein, sondern in Beziehung auf die aufgehobene Vermittlung und wesentliche Unmittelbarkeit; es ist daher das Dasein als Unwesentliches, als Gesetztsein. Aber das Ding-an-sich und sein vermitteltes Sein sind beide in der Existenz enthalten und beide selbst Existenzen; das Ding-an-sich existiert und ist die wesentliche, das vermittelte Sein aber die unwesentliche Existenz des Dings. Das Ding-an-sich, als das einfache Reflektiertsein der Existenz in sich, ist nicht der Grund des unwesentlichen Daseins; es ist die unbewegte, unbestimmte Einheit, weil es eben die Bestimmung hat die aufgehobene Vermittlung zu sein, und daher nur die Grundlage derselben. Darum fällt auch die Reflexion, als das sich durch Anderes vermittelnde Dasein, außer dem Dinge-an-sich."

Aber in der Tat, weil beide selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind beide wesentlich.

Es ist die äußere Reflexion, welche an dem Wesen den Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem hervorbringt und es in die Sphäre des Seins zurückfallen läßt; das Unwesentliche ist in Wahrheit nur der eigene Schein des Wesens selbst. Die äußere Reflexion geht in die bestimmende über; die äußere Reflexion des Dings-an-sich wird selbst zum Ding-an-sich, welches sich zunächst auf das erste Ding-an-sich als auf ein Anderes bezieht, aber auch diesen Unterschied wieder in die Einheit zurücknimmt. (IV, S. 126): „Denn diese Existenz ist nur äußerlich, insofern sie sich auf die wesentliche Identität als auf ein Anderes bezieht. Die Mannigfaltigkeit hat daher nicht jenseits des Dinges-an-sich ein eigenes, selbständiges Bestehen, sondern ist erst als Schein gegen dieses in ihrer notwendigen Beziehung

darauf als der sich an ihm brechende Reflex. — Dem Ding-an-sich nun, da es die wesentliche Identität der Existenz ist, kommt daher diese wesenlose Reflexion nicht zu, sondern sie fällt ihm äußerlich in sich selbst zusammen. Sie geht zugrunde und wird damit selbst zur wesentlichen Identität oder zum Ding-an-sich. — Somit sind nun mehrere Dinge-an-sich vorhanden, die in der Beziehung der äußeren Reflexion aufeinander stehen. — Die beiden Dinge-an-sich, welche die Extreme der Beziehung ausmachen sollen, indem sie an sich keine Bestimmung gegeneinander haben sollen, fallen in der Tat in eins zusammen; es ist nur ein Ding-an-sich, das in der äußerlichen Reflexion sich zu sich selbst verhält, und es ist dessen eigene Beziehung auf sich als auf ein Anderes, was dessen Bestimmtheit ausmacht." — Ebenso ist die äußere Reflexion der spinozistischen Substanz die eigene Reflexion derselben, worüber unten S. 81. —

Indem sie sich aber als Entgegengesetzte aufeinander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das Wesentliche sein; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich auf sie verteilen.

Für uns ist die äußerliche Reflexion, das Bewußtsein und das Ding, die eigene Reflexion des Dings an sich, der Identität der beiden Entgegengesetzten; für das Bewußtsein sind wohl auch die Identität und die Reflexion, nicht aber ist für es die absolute Identität derselben vorhanden; darum verlegt es die Identität in den Gegenstand und die Reflexion in das Bewußtsein und bestimmt den Gegenstand als Einfachheit und als das Wesentliche; denn das Wesentliche dieses Bewußtseins selbst ist die einfache Verstandesidentität, sowie ihm selbst der Gegenstand das Wesentliche ist.

Das Eine, als das Einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unbeständige, das sein kann oder auch nicht, und das Unwesentliche.

Dieser Standpunkt des Bewußtseins hat seinen philosophischen Ausdruck in der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften gefunden, welche bis auf Demokrit und Aristoteles zurückgeht: mag der Unterschied nun so bestimmt sein, daß die letzteren, wie Descartes will, dem Körper einfach abgesprochen werden, oder daß sie, wie bei Locke, ihren Grund in der eigenen, wenn auch unwesentlichen Beziehung des Objekts auf das wahrnehmende Subjekt haben sollen. (XV, S. 359): „Nach Descartes ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntsein; Körper ist er, insofern er ausgedehnt ist, nicht insofern er andere Qualitäten hat. Alles andere, was

wir als Qualitäten der Körper gelten lassen, sind nur sekundäre Qualitäten. Modi usf.: sie können weggedacht und weggenommen werden." (S. 430): „Locke macht in Ansehung der äußeren Qualitäten einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles vorgekommen und den wir auch bei Descartes gesehen. — Hier hat er eine andere Form: bei D. sind die zweiten so bestimmt, daß sie nicht das Wesen des Körpers ausmachen; bei Locke, daß sie für die Empfindung sind oder in das Sein fürs Bewußtsein fallen. — Es kommt L. hier selbst ein Unterschied des Ansich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unwesentliche erklärt — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes sieht. — (XIV, S. 488): „Der Gegensatz von Grundeigenschaften und abgeleiteten oder sinnlichen Eigenschaften ist häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Ding, die andern Eigenschaften aber nur in unseren Sinnen seien; überhaupt aber jenes das Moment des Ansich oder sein abstraktes Wesen — dies aber sein konkretes Wesen, oder welches seine Beziehung auf anderes ausdrücke." — In seiner weiteren Konsequenz hat dann diese Unterscheidung zum Standpunkt des transzendentalen Idealismus geführt, welcher den Gegenstand als das nicht weiter erkennbare einfache Wesen, als Ding an sich bestimmt und auch die sogenannten primären Eigenschaften in die Beziehung des Dinges auf das Ich verlegt: in gewisser Hinsicht ist dieser Idealismus nichts als ein erweiterter Lockeanismus. (I, S. 27): „Der kritische Idealismus bestünde demnach in nichts als in dem formalen Wissen, daß Subjekt und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für sich existieren, das Ich des: Ich denke und das Ding-an-sich; nicht als ob jedes von ihnen Substanz, das eine als Seelending, das andere als objektives Ding gesetzt wäre, sondern Ich des Ich denke als Subjekt ist absolut sowie das jenseits desselben liegende Ding-an-sich, beide ohne weitere Bestimmtheit auch nach Kategorien. Die objektive Bestimmtheit und ihre Formen treten erst ein in der Beziehung beider aufeinander; und diese ihre Identität ist die formale, die als Kausalzusammenhang erscheint, so daß Ding-an-sich Objekt wird, insofern es einige Bestimmtheit vom tätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und ebendieselbe ist; aber außerdem sind sie etwas völlig Ungleiches: identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. Eine solche formale Identität ist die absolute Identität des Subjekts und Objekts und der transzendentale Idealismus in diesen formalen oder vielmehr und eigentlich psychologischen Idealismus übergegangen." (I, S. 31): „Die idealistische Seite, welche dem Subjekt gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindiziert, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die

Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand, in das Subjekt versetzt; dahingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Perzipierens oder der Spontaneität a priori absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts anderes ist als die Identität Entgegengesetzter."

Es folgt nun die nähere Bestimmung des Gegenstandes der Wahrnehmung, eine Exposition des Begriffs der sinnlichen Allgemeinheit, zu deren bestimmterem Verständnis die ausgeführtere Entwicklung, welche Hegel von der Hand weist, hier versucht werden muß. Die sinnliche Allgemeinheit drückt die drei Momente des Begriffs, die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit aus und diese Momente sind zunächst so aufzunehmen, wie sie sich in der Freiheit des Begriffs an sich für uns darstellen. (V, S. 32): „Die Unterschiede des Begriffs sind selbst der ganze Begriff; in ihrer Bestimmtheit allgemeine und identisch mit ihrer Negation. Die Bestimmung des Begriffs kann nur seine freie Bestimmung sein, ein Dasein, in welchem er als identisch mit sich, dessen Momente Begriffe und durch ihn selbst gesetzt sind." (S. 42): „Das wahrhaft unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensosehr Besonderheit als Einzelnheit in sich ist, ist nun zunächst näher als Besonderheit zu betrachten. Es bestimmt sich frei; seine Verendlichung ist kein Übergehen, das nur in der Sphäre des Seins statthat; es ist schöpferische Macht als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht." — (S. 43): „Das Allgemeine bestimmt sich; so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist *sein* Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere. Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; es greift über dasselbe über und ist in ihm bei sich. Es gibt daher keine andere wahrhafte Einteilung, als daß der Begriff sich selbst auf die Seite stellt als die unmittelbare, unbestimmte Allgemeinheit; eben das Unbestimmte macht seine Bestimmtheit, oder daß es ein Besonderes ist. *Beides* ist das Besondere und ist daher *koordiniert*. Beides ist auch als Besonderes das Bestimmte *gegen* das Allgemeine; es heißt demselben insofern *subordiniert*. Aber eben dies Allgemeine, gegen welches das Besondere bestimmt ist, ist damit vielmehr selbst auch nur eines der Gegenüberstehenden. — Durch die Besonderheit aber ist der Begriff schon als Einzelnheit gesetzt; die Besonderheit ist die bestimmte Allgemeinheit; also die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, das bestimmte Bestimmte." (S. 60): „In der Einzelnheit ist das wahre Verhältnis, die Untrennbarkeit der Begriffs-

bestimmungen, gesetzt; denn als Negation der Negation enthält sie den Gegensatz derselben und ihn zugleich in seinem Grunde oder Einheit, das Zusammengegangensein einer jeden mit ihrer anderen. Weil in dieser Reflexion an und für sich die Allgemeinheit ist, ist sie wesentlich die Negativität der Begriffsbestimmungen nicht nur so, daß sie nur ein drittes Verschiedenes gegen sie wäre, sondern es ist dies nunmehr gesetzt, daß das Gesetztsein das Anundfürsichsein ist; d. h. daß die dem Unterschied angehörigen Bestimmungen selbst jede die Totalität ist. Die Rückkehr des bestimmten Begriffs in sich ist, daß er die Bestimmung hat in seiner Bestimmtheit der ganze Begriff zu sein."

In den angegebenen Bestimmungen ist der freie Begriff an sich für uns die Wahrheit der Wahrnehmung und alle Wahrheit; in dieser ihrer Wahrheit aber wird die Allgemeinheit noch nicht von uns aufgenommen; denn unser Ausgangspunkt war ein gegebener, lemmatischer gleich den Axiomen der Mathematik, und die Reflexion des Begriffes ist daher die äußere, *unsere* Reflexion, ähnlich dem Denken eines Spinoza und Leibniz und doch auch wieder über dieses übergreifend. Was für diese bloßer Gegenstand war, steht in unserem wesentlichen Erkennen in Beziehung auf die äußere Reflexion und wir erhalten so die Momente in ihrer Wahrheit, Vollständigkeit und inneren Notwendigkeit, während sie dort empirisch aufgenommen werden und das eine Mal die Reflexion in sich, das andere Mal die Reflexion in Anderes vermissen lassen. (XV, S. 381): „Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Formierte, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich, was nicht als Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderem. Diese drei Momente hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deduzieren müssen. Die drei letzten Bestimmungen sind besonders wichtig; sie entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem konkreten, wahrhaften Sinn." Der Begriff des Absoluten, der spinozistischen Substanz, ist erst richtig erfaßt, wenn die äußere Reflexion, das Denken der Einzelnheit, welches Sp. in dem Abgrund des Absoluten versinken läßt, als eigene, wesentliche Reflexion des Absoluten selbst begriffen ist; wenn die Bestimmungen, in welchen das Denken das Wesen aufnimmt, als durch das Absolute selbst gesetzte Momente erkannt sind. (IV, S. 189): „Das Absolute, das nur als absolute Identität ist, ist nur das Absolute einer äußeren Reflexion. Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist Attribut. Aber das Absolute ist nicht nur Attribut, weil es Gegenstand einer äußeren Reflexion und somit ein durch sie Bestimmtes

ist. Oder die Reflexion ist nicht nur ihm äußerlich, sondern unmittelbar darum, weil sie ihm äußerlich ist, ist sie ihm innerlich. Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstrakte Identität, sondern die Identität des Seins und des Wesens oder die Identität des Inneren und Äußeren ist. Es ist also selbst die absolute Form, welche es in sich scheinen macht und es zum Attribut bestimmt." — „Indem die Reflexion aber (S. 191) als innere Form das Absolute zum Attribut bestimmt, so ist dieses Bestimmen ein noch von der Äußerlichkeit Verschiedenes; die innere Bestimmung durchdringt das Absolute nicht; seine Äußerung ist als ein bloß Gesetztes am Absoluten zu verschwinden. Die Form also, sie werde als äußere oder innere genommen, wodurch das Absolute Attribut wäre, ist zugleich gesetzt ein an sich selbst Nichtiges, ein äußerlicher Schein oder bloße Art und Weise zu sein." In der Tat aber ist (S. 192) „der Modus, die Äußerlichkeit des Absoluten, nicht nur dies, sondern die als Äußerlichkeit gesetzte Äußerlichkeit, eine bloße Art und Weise, somit der Schein als Schein oder die Reflexion der Form in sich: somit die Identität mit sich, welche das Absolute ist. Somit ist erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt; es ist nur, was es ist, nämlich Identität mit sich, als sich auf sich beziehende Negativität, als Scheinen, das als Scheinen gesetzt ist".

Die Bestimmungen der Substanz, welche die Logik in ihrer begriffenen Notwendigkeit entwickelt, sind in der Phänomenologie aus dem Resultat der bisherigen Bewegung des Bewußtseins abzuleiten in der Form, wie sie sich der Wahrnehmung selbst darbieten.

Das Dieses ist also gesetzt als Nichtdieses oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Diesen.

(II, S. 65): „Es ist der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht und davon abstrahiert, daß das Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultiert. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat, es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt."

Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit sein sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird.

Die sinnliche Allgemeinheit, als Eigenschaft bestimmt, bezeichnet sogleich das Ziel der Entwickelung des wahrnehmenden Bewußtseins, die Wahrheit seines Gegenstandes. Der Begriff der Eigenschaft hat, wie H. selbst hervorhebt, im folgenden eine doppelte Bedeutung: das eine Mal steht sie nur in Beziehung zur positiven Allgemeinheit als Attribut und abstrakte Materie; dann aber ist sie nach ihrem Begriff als negative Allgemeinheit entwickelt und so konkrete Materie, die wahre Dingheit, welche ebenfalls wieder von der „reinen Dingheit", der abstrakten Identität der Substanz, unterschieden werden muß und identisch ist mit der Erscheinung und dem Vorstellungsbegriff der Kraft. Daß durch einen solchen Wortgebrauch die Darstellung an Verständlichkeit gewinne, kann nicht behauptet werden.

Das Aufheben stellt seine wahrhafte, gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts als Nichts des Diesen bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.

Dem dilettantenhaften Philosophieren ist diese doppelte Bedeutung des Negativen stets sehr einleuchtend erschienen; glücklich hat es neben dem Doppelsinn des negare und conservare auch noch eine dritte Bedeutung des tollere, das efferre, herausgebracht. — Das Ergebnis des Ganges der sinnlichen Gewißheit war das allgemeine Diese: ein Hier, welches einfaches Zusammen vieler Hier, deren jedes selbst wieder ein solches Zusammen ist. Das Prinzip ist die Allgemeinheit: das gemeinte Einzelne verschwindet und wird ein Allgemeines; dieses Allgemeine kommt von der Einzelnheit her, ist durch diese vermittelt; es ist somit selbst wieder ein Unterschiedenes und Einzelnes und weist auf ein Allgemeines hin, in welchem jeder Unterschied aufgehoben ist. Aber eben dadurch, daß der Unterschied im Allgemeinen aufgehoben ist, erweist er sich als der eigene Unterschied des Allgemeinen selbst und und dieses bezieht sich in seinem Unterschied nur auf sich selbst. Der sich auf sich selbst beziehende Unterschied aber ist in seiner abstraktesten Form das Eins. Da das Eins selbst Allgemeines ist, so ist auch das Allgemeine, welches das Eins zur Vermittlung hat, Eins.

Das Sein aber ist ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittlung oder das Negative an ihm hat; indem es dies an seiner Unmittelbarkeit ausdrückt, ist es eine unterschiedene, bestimmte Eigenschaft.

Ausdrücken heißt: der äußeren Reflexion zu erkennen geben; ein spinozistischer Ausdruck. (Eth. II, 7): „So ist die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf verschiedene Weise ausgedrückt.“ (XV, S. 388): „Über das Verhältnis von Denken und Sein sagt Sp.: es ist derselbe Inhalt, der das eine Mal unter der Form des Denkens und dann des Seins ist. Jedes drückt dasselbe Wesen aus, nur in der Form, die der Verstand mit hineinbringt, die ihm zukommt; das Wesen ist Gott, beide sind dieselbe Totalität. Nämlich dieselbe Substanz unter dem Attribut des Denkens ist die intellegible Welt: unter dem Attribut der Ausdehnung aber Natur; Natur und Denken, beide drücken dasselbe Wesen Gottes aus.“ (XV, S. 380): „ ‚Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als ihr Wesen ausmachend‘ und nur dies ist wahr bei Sp. Das ist große Bestimmung; das Attribut ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist außerhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes ist Totalität, der ganze Inhalt der Substanz, aber nur in einer Form; eben darum sind beide Seiten an sich identisch, unendlich.“

Damit sind zugleich viele solche Eigenschaften, eine die negative der anderen, gesetzt.

(IV, S. 195): „Die Attribute bestimmt Sp. ferner als unendlich; und zwar unendlich auch im Sinne einer unendlichen Vielheit. Es kommen zwar weiterhin nur die zwei vor: Denken und Ausdehnung, und es ist nicht gezeigt, wie die unendliche Vielheit sich notwendig nur auf diesen Gegensatz und zwar diesen bestimmten reduziert.“

Indem sie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese Bestimmtheiten, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschaften sind, auf sich selbst, sind gleichgültig gegeneinander, jede für sich, frei von der anderen.

(XV, S. 385): „Jedes Attribut muß für sich begriffen werden — die Bestimmtheit, in sich reflektiert. ‚Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz faßt als ihr Wesen ausmachend; also muß es durch sich gefaßt werden.‘ Denn die Substanz ist, was durch sich selbst begriffen wird. ‚Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Substanzen schließen; denn jedes ist für sich begriffen, ohne Übergang zu einem anderen‘ — nicht durch ein anderes begrenzt.“

Die einfache, sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst

aber ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden und frei; sie ist das reine Sichaufsichbeziehen oder das Medium, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen ohne sich zu berühren; denn eben durch die Teilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich.

(IV, S. 194): „Die Substanz dieses Systems ist eine Substanz, eine untrennbare Totalität; es gibt keine Bestimmtheit, die nicht in diesem Absoluten und aufgelöst wäre; und es ist wichtig genug, daß alles, was dem natürlichen Vorstellen oder dem bestimmenden Verstande als Selbständiges erscheint und vorschwebt, in jenem notwendigen Begriffe gänzlich zu einem bloßen Gesetztsein herabgesetzt ist. — Die Bestimmtheit ist Negation, ist das absolute Prinzip der spinozistischen Philosophie; diese wahrhafte und einfache Einsicht begründet die absolute Einheit der Substanz. Aber Sp. bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, d. h. sich negierender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen.“ — (S. 196): „Denken und Sein stellen das Absolute in einer Determination vor; das Absolute selbst ist ihre absolute Einheit, so daß sie nur unwesentliche Formen sind, die Ordnung der Dinge dieselbe ist als die der Vorstellungen oder Gedanken und das eine Absolute nur von der äußerlichen Reflexion, einem Modus, unter jenen beiden Bestimmungen, das eine Mal als eine Totalität von Vorstellungen, das andere Mal als eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen betrachtet wird. Wie es diese äußere Reflexion ist, welche jenen Unterschied macht, so ist sie es auch, die ihn in die absolute Identität zurückführt und versenkt. Diese ganze Bewegung aber geht außer dem Absoluten vor. Zwar ist dieses selbst auch das Denken und insofern diese Bewegung nur im Absoluten; aber, wie bemerkt, ist sie im Absoluten nur als Einheit mit der Ausdehnung, somit nicht als diese Bewegung, welche wesentlich auch das Moment der Entgegensetzung ist.“

Dies abstrakte allgemeine Medium, das die Dingheit überhaupt oder das reine Wesen genannt werden kann, ist nichts anderes als das Hier und Jetzt, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein einfaches Zusammen von vielen; aber die vielen sind in ihrer Bestimmtheit selbst einfach, allgemeine ff. — Da jede (Eigenschaft) selbst einfaches Sichaufsichbeziehen ist, läßt sie die anderen ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige Auch auf sie. Dieses Auch

ist also das reine Allgemeine selbst oder das Medium, die sie so zusammenfassende Dingheit.

Es ist bereits erwähnt worden, daß die abstrakte Allgemeinheit, das einfache Sichaufsichbeziehen, den Begriff der Dingheit nicht erschöpft. (IV, S. 140): „Beides, die Eigenschaften und die Materien, sind dieselben Inhaltsbestimmungen, nur daß sie dort Momente, in ihre negative Einheit als in eine von ihnen selbst unterschiedene Grundlage, die Dingheit, reflektierte sind, hier selbständige Verschiedene, deren jedes in seine eigene Einheit mit sich reflektiert ist. Diese Materien nun bestimmen sich ferner als selbständiges Bestehen; aber sie sind auch zusammen, in einem Ding. Dieses Ding hat die zwei Bestimmungen erstlich Dieses zu sein und zweitens das Auch zu sein. Das Auch ist dasjenige, was in der äußeren Anschauung als Raumausdehnung vorkommt; Dieses aber, die negative Einheit, ist die Punktualität des Dinges. Die Materien sind zusammen in der Punktualität und ihr Auch oder die Ausdehnung ist allenthalben diese Punktualität; denn das Auch als Dingheit ist wesentlich auch als negative Einheit bestimmt. Wo daher die eine dieser Materien ist, in einem und demselben Punkt ist die andere: das Ding hat nicht an einem anderen Orte seine Farbe, an einem anderen seinen Riechstoff, an einem dritten seinen Wärmstoff usf., sondern in dem Punkte, in dem es warm ist, ist es auch farbig, sauer, elektrisch usw. Weil nun diese Stoffe nicht außereinander, sondern in einem Diesen sind, werden sie als porös angenommen, so daß die eine in den Zwischenräumen der anderen existiert. Diejenige, die sich in den Zwischenräumen der anderen befindet, ist aber auch selbst porös; in ihren Poren existiert daher umgekehrt die andere; aber nicht nur diese, sondern auch die dritte, zehnte usf. Alle sind porös und in den Zwischenräumen einer jeden befinden sich alle anderen, wie sie sich mit den übrigen in diesen Poren einer jeden befindet. Sie sind daher eine Menge, die sich so gegenseitig durchdringt, daß die durchdringenden von den anderen ebenso durchdrungen werden, daß somit jede ihr eigenes Durchdrungensein wieder durchdringt. Jede ist als ihre Negation gesetzt und diese Negation ist das Bestehen einer anderen; aber dies Bestehen ist ebenso sehr die Negation dieser anderen und das Bestehen der ersten.“

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muß. Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen,

so wären sie keine bestimmten; denn sie sind dies nur, insofern sie sich unterscheiden und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen.

(XV, S. 391): „Sp. drückt sich übers Einzelne so aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beschränktheiten auf die Substanz ist, mehr als Festhalten des Einzelnen — also Negativität. Die Attribute sind nicht für sich, sondern nur, wie der Verstand die Substanz in ihren Unterschieden faßt. Das dritte sind die Modi oder die Affektionen. Aller Unterschied der Dinge fällt allein in die Modos. Das Einzelne als solches fällt in diese Modos; sie sind es, wodurch sich das, was einzeln genannt wird, unterscheidet. Es sind bloß Modifikationen; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist nichts an sich. Jede Modifikation ist nur für uns, außer Gott; sie ist nicht an und für sich."

Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen sein, die ihnen ebenso wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insoferne sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, Anderes negierende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, sondern auch Eins, ausschließende Einheit.

Gerade dadurch, daß die Reflexion als eine äußere gesetzt ist, tritt sie in Gegensatz gegen die Identität, schließt sie dieselbe aus und wird von ihr ausgeschlossen, repelliert. Dadurch ist aber die Identität selbst in sich reflektiert und es ist ihr eigener Begriff ausschließendes Eins zu sein, was Sp. jedoch bei seiner einseitigen Auffassung des Negativen nicht erkannt hat. — (III, S. 117): „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio. Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; nur ist die Negation als solche die formlose Abstraktion. — Von diesem Satz, daß die Bestimmtheit Negation ist, ist die Einheit der spinozistischen Substanz, oder daß nur eine Substanz ist, die notwendige Konsequenz. Denken und Sein oder Ausdehnung, die zwei Bestimmungen, die Sp. nämlich vor sich hat, mußte er in dieser Einheit in Eins setzen; denn als bestimmte Realitäten sind sie Negationen, deren Unendlichkeit ihre Einheit ist; nach Spinozas Definition ist die Unendlichkeit von Etwas seine Affirmation. Er begriff sie daher als Attribute, d. h. als solche, die nicht ein besonderes Bestehen, ein Anundfürsichsein haben, sondern nur als aufgehobene, als Momente sind; oder vielmehr sind sie ihm nicht einmal Momente; denn die Substanz ist das in ihr selbst ganz Bestimmungslose und die Attribute sind, wie auch

die Modi, Unterscheidungen, die ein äußerer Verstand macht." — (XV, S. 196): „Das Dritte, der Modus, ist bei Sp. Affektion der Substanz, die bestimmte Bestimmtheit, was in einem Anderen ist und durch dies Andere gefaßt wird. Die Attribute haben eigentlich nur die unbestimmte Verschiedenheit zu ihrer Bestimmung; jedes soll die Totalität der Substanz ausdrücken und aus sich selbst begriffen werden; insofern es aber das Absolute als bestimmt ist, so enthält es das Anderssein und ist nur aus sich selbst zu begreifen. In dem Modus ist daher eigentlich die Bestimmung des Attributs gesetzt. Dies Dritte bleibt ferner bloßer Modus; einerseits ist er unmittelbar Gegebenes, anderseits wird seine Nichtigkeit nicht als Reflexion in sich erkannt. Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nur nacheinander ohne innere Folge der Entwicklung aufgezählt und das Dritte ist nicht die Negation als Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Notwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen."

Das Eins ist das Moment der Negation, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht und Anderes ausschließt; und wodurch die Dingheit als Ding bestimmt ist. An der Eigenschaft ist die Negation als Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seins, welche durch diese Einheit mit der Negation Allgemeinheit ist; als Eins aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegenstand befreit und an und für sich ist.

Die abstrakte spinozistische Substanz findet ihr Gegenstück und ihre Ergänzung in der ebenso einseitigen Monade des Leibniz. (IV, S. 197): „Der Mangel der Reflexion in sich, den die spinozistische Auslegung des Absoluten an ihr hat, ist in dem Begriff der leibnizischen Monade ergänzt. Der Einseitigkeit eines philosophischen Prinzips pflegt sich die entgegengesetzte gegenüberzustellen und, wie in allem, die Totalität wenigstens als eine zerstreute Vollständigkeit vorhanden zu sein. Die Monade ist Eins, ein in sich reflektiertes Negatives; sie ist die Totalität des Inhalts der Welt; das verschiedene Mannigfaltige ist in ihr nicht nur verschwunden, sondern auf negative Weise aufbewahrt; die spinozistische Substanz ist die Einheit alles Inhalts; aber dieser mannigfaltige Inhalt der Welt ist nicht als solcher in ihr, sondern in der ihr äußerlichen Reflexion. Die Monade ist daher wesentlich vor-

stellend; sie hat aber, ob sie wohl eine endliche ist, keine Passivität; sondern die Veränderungen und Bestimmungen in ihr sind Manifestationen ihrer in ihr selbst. Sie ist Entelechie; das Offenbaren ist ihr eigenes Tun. — Daneben ist die Monade auch bestimmt, von anderen unterschieden; die Bestimmtheit fällt in den besonderen Inhalt und die Art und Weise der Manifestation. Die Monade ist daher an sich, ihrer Substanz nach, die Totalität, nicht in ihrer Manifestation. Diese Beschränkung der Monade fällt notwendig nicht in die sich selbst setzende oder vorstellende Monade, sondern in ihr Ansichsein oder ist absolute Grenze." Die Monade ist unendlich der Form, beschränkt dem Inhalt nach; in der absoluten Monade sind Form und Inhalt unendlich. „Aber nun wäre im Begriffe der absoluten Monade nicht nur jene absolute Einheit der Form und des Inhalts, sondern auch die Natur der Reflexion als die sich auf sich selbst beziehende Negativität sich von sich abzustoßen, wodurch sie setzend und schaffend ist, zu finden." — (XV, S. 470): „Das Große an L. ist diese Intellektualität, aber L. hat dieses Vorstellen nicht auszuführen gewußt; und aus diesem Grunde ist diese Intellektualität zugleich unendliche Vielheit. Diese ist absolut, die Monade ist selbständig; diese Intellektualität hat das Eins nicht zu bewältigen gewußt. Die Trennung im Begriff, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht, dem Scheinen in unterschiedene Selbständigkeit, hat er nicht in die Einheit zusammenzufassen gewußt. Die Zusammenstimmung dieser beiden Momente, des Ganges der Vorstellungen und des Ganges der äußeren Reflexion, als Ursache und Wirkung erscheinend, weiß Leibniz nicht an und für sich zu beziehen; er läßt sie daher auseinanderfallen. Näher betrachtet er beides in einer Einheit; aber ihr Tätigsein ist zugleich nicht für sie. Und unbegreiflich wird jeder Fortgang für sich, weil der Gang der Vorstellung als durch Zwecke an ihm selbst dies Moment des Andersseins der Passivität bedarf und wieder der Zusammenhang der Ursache und Wirkung das Allgemeine: jedes aber dieses seines anderen Moments entbehrt." — Das isolierte Auftreten der beiden entgegengesetzten Prinzipien, welche zusammen das Wahre konstituieren, spiegelt den Gang des wahrnehmenden Bewußtseins, dessen Entwickelung darin besteht, bei dem einen Extrem zu beginnen und mit dem andern zu enden. Die Dialektik der Wahrnehmung besteht, wie hier bereits angegeben werden kann, in dem Übergang von der abstrakten Allgemeinheit, in welcher die Einzelnheit aufgehoben ist, zur abstrakt allgemeinen Einzelnheit, welche die Allgemeinheit aus sich auszuschließen scheint, aber eben durch dies Repellieren als Unbedingtallgemeines sich erweist: von der Substanz zur Monade, von der Materie zur Kraft und von der Kinetik zur Dynamik, von der Mechanik durch die Physik zur Organik, um in

den Begriffsbestimmungen der Naturphilosophie zu sprechen. — Unser Begriff des Dinges aber ist die Zusammenfassung der beiden isolierten Momente, der Substanz des Spinoza und der Monade des Leibniz, oder genauer die Gleichsetzung der in beiden Begriffen vorhandenen, aber ungleich betonten Momente.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nötig ist, es hier zu entwickeln. Es ist *α*) die gleichgültige, passive Allgemeinheit, das Auch der Eigenschaften oder vielmehr Materien, *β*) die Negation ebenso als einfach, oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und *γ*) die vielen Eigenschaften selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daß diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie allgemein, beziehen sich nur auf sich und affizieren sich nicht; nach der Seite aber, daß sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschließend, haben aber diese entgegengesetzte Beziehung notwendig an Eigenschaften, die aus ihrem Auch entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seins und Negativen ist erst so Eigenschaft, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und voneinander unterschieden sind und sie diese miteinander zusammenschließt; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das Ding.

Die aus dem Begriff des Dinges als sinnlicher Allgemeinheit abgeleiteten Bestimmungen der Substanz, des Attributes und des Modus sind die Momente des Dinges, wie sie in ihrer Wahrheit erkannt worden; als die Wahrheit des Dinges aber sind sie erst noch an der begrifflichen Bewegung des Dinges selbst nachzuweisen. — Das Wesen ist wesentlich Existenz. (VI, S. 250): „Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in sich Reflektierten, die zugleich ebenso sehr in Anderes scheinen, relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden.“ — Weil aber die Existenz (IV, S. 124) „wesentlich die mit sich identische Vermittlung ist, so hat sie die Bestimmungen der Vermittlung an ihr, aber so, daß sie zugleich in sich reflektierte sind und das wesentliche und unmittel-

bare Bestehen haben. Als die durch Aufheben sich setzende Unmittelbarkeit ist die Existenz negative Einheit und Insichsein; sie bestimmt sich daher unmittelbar als ein Existierendes und als Ding." „Weil aber die Existenz (S. 125) nicht die erste Unmittelbarkeit des Seins ist, sondern das Moment der Vermittelung an ihr selbst hat, so ist ihre Bestimmung zum Dinge und die Unterscheidung beider nicht ein Übergang, sondern eigentlich eine Analyse; und die Existenz als solche enthält diese Unterscheidung selbst in dem Moment ihrer Vermittlung: den Unterschied von Ding-an-sich und von äußerlicher Existenz." Das Ding an sich, abstrakt gefaßt, ist die Substanz Spinozas, die äußerliche Existenz der Modus. In der Tat aber ist die äußerliche Existenz, die Reflexion in anderes, nichts anderes als die eigene Beziehung des Dinges auf sich als auf ein Anderes, die Eigenschaft; als Beziehung auf Anderes aber ist die Eigenschaft ebensosehr das Gesetztsein des Dinges. (IV, S. 130): „Das Ding an sich ist wesentlich nicht nur so Ding an sich, daß seine Eigenschaften Gesetztsein einer äußerlichen Reflexion sind, sondern sie sind seine eigenen Bestimmungen, durch die es sich auf bestimmte Weise verhält; es ist nicht eine jenseits seiner äußerlichen Existenz befindliche, bestimmungslose Grundlage, sondern ist in seinen Eigenschaften als Grund vorhanden, d. h. die Identität mit sich in seinem Gesetztsein; aber zugleich als bestimmter Grund; d. h. sein Gesetztsein ist ebensosehr äußerliche Reflexion; es ist nur insofern in sich reflektiert und an sich, insofern es äußerlich ist." — Durch seine Eigenschaften steht ein Ding mit anderen Dingen in Beziehung und Wechselwirkung, aber diese Beziehung ist vielmehr eigenes Verhalten des Dings-an-sich zu sich selbst; das Ding an sich erweist sich in seiner Wahrheit als Eigenschaft — der Übergang des abstrakten Absoluten zum Attribut. — (IV, S. 133): „Das Ding selbst aber ist nichts außer der Wechselbeziehung; die gegenseitige Bestimmung, die Mitte der Dinge-an-sich, die als Extreme gleichgültig gegen diese ihre Beziehung bleiben sollten, ist selbst die mit sich identische Reflexion und das Ding an sich, das jene Extreme sein sollten. Die Dingheit ist in die Eigenschaft übergegangen und die Eigenschaft, welche die Beziehung der selbständigen Extreme ausmachen sollte, ist daher das Selbständige selbst und die Dinge sind das Unwesentliche." So bestimmt ist die Eigenschaft in die Materie oder den selbständigen Stoff übergegangen, „der bekannte Übergang, den an der sinnlichen Materie die Chemie macht, indem sie die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks usf. als Lichtstoff, Färbestoff, Riechstoff, sauern, bittern usf. Stoff darzustellen sucht oder andere, wie den Wärmestoff, die elektrische, magnetische Materie geradezu nur annimmt und damit die Eigenschaften in ihrer Wahrheit zu handhaben überzeugt ist." (IV,

S. 135.) — Als aufgehobener Unterschied ist die Eigenschaft Kontinuität und „enthält so selbst das Moment des Negativen; ihre Selbständigkeit ist zugleich als diese negative Einheit das wiederhergestellte Etwas der Dingheit.“ (S. 136.) „Dies Etwas aber ist nur das sich Anderes gewordene Ding an sich, weil die mannigfaltigen Eigenschaften ihrerseits selbständig, hierin also ihre negative Beziehung in dem Eins des Dinges nur eine aufgehobene geworden ist; es ist damit die mit sich identische Negation nur gegen die positive Kontinuität des Stoffes.“ (S. 137.) „Das Diese macht also die vollkommene Bestimmtheit des Dinges aus, daß sie zugleich eine äußere ist; das Diese ist das schlechthin Auflösbare. Diese Auflösung ist ein äußerliches Bestimmtwerden sowie auch das Sein desselben; aber seine Auflösung und die Äußerlichkeit seines Seins ist das Wesentliche dieses Seins; es ist nur das Auch; es besteht nur in dießer Äußerlichkeit. Aber es besteht auch aus seinen Materien und nicht nur das abstrakte Dieses als solches, sondern das ganze diese Ding ist die Auflösung seiner selbst. Das Ding ist nämlich bestimmt als eine äußerliche Sammlung selbständiger Materien; diese Materien sind nicht Dinge, sie haben nicht die negative Selbständigkeit; sondern sind die Eigenschaften als das Selbständige, nämlich das Bestimmtsein, das als solches in sich reflektiert ist. Die Materien sind daher zwar einfach und beziehen sich nur auf sich selbst; aber ihr Inhalt ist eine Bestimmtheit: die Reflexion in sich ist nur die Form dieses Inhalts, der nicht als solcher in sich reflektiert ist, sondern nach seiner Bestimmtheit sich auf Anderes bezieht (Monade des Leibniz). Das Ding ist daher nicht nur das Auch derselben — die Beziehung derselben als gegeneinander gleichgültiger — sondern ebensosehr ihre negative Beziehung; um ihrer Bestimmtheit willen sind die Materien selbst diese ihre negative Reflexion, welche die Punktualität des Dinges ist. Die eine Materie ist nicht, was die andere ist, nach der Bestimmtheit ihres Inhalts gegeneinander; und die eine ist nicht, insofern die andere ist, nach ihrer Selbständigkeit.“ (S. 138—139.)

Als Einheit des Auch und der Punktualität, des selbständigen Bestehens und der unwesentlichen Existenz ist die Eigenschaft und die Dingheit in ihrer Wahrheit als Erscheinung erkannt; zur Vervollständigung aber der Einsicht in den Begriff des Dinges, wie es Gegenstand des Bewußtseins ist, muß noch eine weitere Bestimmung hereingezogen werden. Als den Gegenstand des Bewußtseins hatten wir das Maß erkannt; an diesem sind also ebenfalls die Momente der Allgemeinheit nachzuweisen. — Das Maß ist die dritte Bestimmung des Seins und als solche Einheit der Qualität und Quantität; als sich auf sich selbst beziehende Äußerlichkeit ist es aufgehobene Äußerlichkeit, ein Quantum, welches qualitative Bedeutung hat. — Nicht in diesem

spekulativen Sinne der antiken Philosophie, sondern als bloße Äußerlichkeit, als Modus erscheint der Gegenstand dem wahrnehmenden Bewußtsein und dem Denken Spinozas. „So ist das Dritte nicht Rückkehr in sich, sondern, indem das Zweite die beginnende Beziehung auf Äußerlichkeit, ein Herausgehen ist, das mit dem Ursein noch in Beziehung steht, so ist das Dritte der vollendete Abfall. Bei Sp. ist der Modus nach Substanz und Attribut gleichfalls das Dritte; er erklärt ihn für die Affektionen der Substanz oder für dasjenige, was in einem Anderen ist, durch welches es auch begriffen wird. Dieses Dritte ist nach diesem Begriff nur Äußerlichkeit; wie sonst erinnert worden, daß bei Sp. überhaupt der starren Substanzialität die Rückkehr in sich fehlt." (III, S. 396.) An dem Maße selbst aber tritt der Unterschied seiner Momente, des quantitativen und qualitativen Bestimmtseins, hervor und diese Momente bestimmen sich weiter zu Ganzen des Maßes, dem unmittelbaren, an sich bestimmten, und dem anderes spezifizierenden (modifizierenden) Verhältnis. Das Maß als ihre Einheit ist Selbständiges und wird Verhältnis von spezifischen Quanten als selbständiger Maße (der wahrhafte Begriff des abstrakten Attributs). Als der Vorstellung geläufige Beispiele für solche Maße oder Maßmomente werden die chemischen Stoffe angeführt, welche dasjenige, was ihre Bestimmung ausmacht, allein im Verhalten zu anderen haben. Die Selbständigkeit der spezifischen Maße aber beruht auf ihrem gleichgültigen, quantitativen Unterschied und dieser treibt sie über sich in das Maßlose hinaus. Das Maßlose für sich genommen wäre das Kartesianische Attribut, das so eine unvollkommene Bestimmung ist, die sich nach ihrem Begriff selbst aufhebt, sich modifiziert und wieder zu einem spezifisch Selbständigen wird. Das spezifisch Selbständige geht also in das Maßlose und dieses wieder in ein Selbständiges über; damit ist aber das Übergehen selbst negiert; das Übergehende ist nichts Selbständiges und die Veränderung nur die Änderung eines Zustandes. Das Übergehende ist an sich dasselbe, die wahre Selbständigkeit, aber diese erst an sich; denn als ansichseiende Einheit der quantitativen Qualitität und qualitativen Quantität hat sie die Momente noch im Unterschiede voneinander an sich als solche, von denen eins in das andere sich kontinuiert.[1]) Die Einheit ist die gegen ihre Unterschiede gleichgültige Einheit, die Indifferenz, die Substanz, wie sie sich abstrakt der äußeren Reflexion Spinozas darstellte, während der wahrhafte Begriff des Absoluten diese Substanz in ihrer Beziehung auf dieses Moment der Reflexion faßt. (III, S. 465): „Insofern die absolute Indifferenz die Grundbestimmung der spinozistischen Substanz zu sein scheinen

[1]) III, 402—466.

kann, so kann hierüber noch bemerkt werden, daß sie dies allerdings in der Rücksicht ist, daß in beiden alle Bestimmungen des Seins, wie überhaupt jede weitere konkrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung usf. als verschwunden gesetzt werden. Es ist überhaupt gleichgültig, wenn bei der Abstraktion stehen geblieben werden soll, wie dasjenige, was in diesem Abgrund untergegangen ist, in seinem Dasein ausgesehen habe. Aber die Substanz als Indifferenz ist teils mit dem Bedürfnis des Bestimmens und mit der Rücksicht auf dasselbe verbunden; sie soll nicht die Substanz des Sp. bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, daß in ihr alles absorbiert sei. Bei Sp. kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affekten und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbei; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen dies Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zueinander in keiner weiteren Bestimmtheit, als daß sie die Substanz ganz ausdrücken und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken dieselbe ist. Durch die Bestimmung der Substanz als Indifferenz kommt aber die Reflexion auf den Unterschied hinzu; er wird nun gesetzt, als das, was er bei Sp. an sich ist, nämlich als äußerlicher. Die Indifferenz bleibt so in ihm wohl sich immanent, wie die Substanz — aber abstrakt, nur an sich; der Unterschied ist nicht ihr immanent: als quantitativer ist er vielmehr das Gegenteil der Immanenz und die quantitative Indifferenz ist vielmehr das Außersichsein der Einheit. Der Unterschied ist damit auch nicht qualitativ aufgefaßt, die Substanz nicht als das Sichselbstunterscheidende, nicht als Subjekt bestimmt. Die nächste Folge in Rücksicht auf die Kategorie der Indifferenz selbst ist, daß an ihr der Unterschied von quantitativer oder qualitativer Bestimmung auseinanderfällt, wie in der Entwicklung der Indifferenz sich ergab; sie ist die Auflösung des Maßes, in welchem beide Momente unmittelbar als eins gesetzt waren."

Nachdem wir so den Gegenstand der Wahrnehmung in allen seinen Beziehungen und Verwickelungen verfolgt und alle Momente hervorgehoben haben, auf deren Isolierung und Trennung die Bewegung des Bewußtseins beruht, erübrigt noch vor Eintritt in die Betrachtung der Bewegung selbst in Ergänzung des früher schon Gesagten eine genaue Feststellung des Standpunktes dieses Bewußtseins und der philosophischen Prinzipien, in welchen derselbe seinen unmittelbaren Ausdruck gefunden hat.

Die Wahrnehmung ist die äußere Reflexion, die abstrakte Verselbständigung und Gegenüberstellung des Ich und des Gegenstandes, der Bruch zwischen Denken und Sein, der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins und teilweise der empirischen Wissenschaften. Die

Wahrnehmung ist das gebrochene Verhalten des Subjekts zum Gegenstand, zunächst noch ohne bestimmtes Bewußtsein ihres Tuns und deswegen am Anfang ihrer Bewegung dem Stoizismus entsprechend, in dem der Gedanke sich dieses Bruchs bewußt zu werden erst beginnt. Bei Aristoteles richtet sich der Begriff noch frei und unbefangen auf das Sein, alle Gestalten des Universums durchlaufend und begeistend; dem Stoizismus dagegen ist zwar die Wahrheit auch der gedachte Gegenstand, der spekulative Gedanke der Identität des Denkens und Seins, sein Denken aber ist formelle Verstandesidentität und jene Übereinstimmung deshalb subjektive Beistimmung, welcher der Reichtum der natürlichen und staatlichen Welt gegenübertritt. „Ob nun zwar diesem Bewußtsein weder ein Anderes als es noch die reine Abstraktion des Ich das Wesen ist, sondern Ich, welches das Anderssein, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so daß es in seinem Anderssein unmittelbar in sich zurückgekehrt ist: so ist dies sein Wesen zugleich nur abstraktes Wesen. Die Freiheit des Selbstbewußtseins ist gleichgültig gegen das natürliche Dasein, hat darum dieses ebenso frei entlassen; und die Reflexion ist eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist, und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das Denken überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbständigkeit der Dinge weg in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müßte in dem Gedanken selbst für jene Ausbreitung ein Inhalt dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen, damit durchaus in demjenigen, was für das Bewußtsein ist, kein anderes Ingrediens wäre als der Begriff, der das Wesen ist.“ (II, S. 153.)

Die unmittelbare Vorbereitung aber der Erkenntnis des Bruchs als die Herüberführung des Gegensatzes zwischen Denken und Sein in das Bewußtsein selbst ist der Skeptizismus, die eigentliche Philosophie einer Zeit allgemeinen, politischen Unglücks, in welcher „die kalte, rauhe Hand abstrakter Gewalt alles Schöne und Edle der geistigen Individualität vernichtet.“ „Der Gedanke wird zu dem vollständigen, das Sein der vielfach bestimmten Welt vernichtenden Denken und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität.“ (II, S. 154.) „In dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, erfährt das skeptische Selbstbewußtsein seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des Sichselbstdenkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst. Wie

aber alle Unterschiede in diesem Bewußtsein als in ihrer Gleichheit zusammenfallen, so löst sich diese Gleichheit ebenso — denn sie ist selbst die Bestimmtheit (und das Ungleiche) gegen das Ungleiche — wieder auf. — Das Bewußtsein ist so die bewußtlose Faselei von dem einen Extrem des sichselbstgleichen Selbstbewußtseins zum andern des zufälligen, verworrenen und verwirrenden Bewußtseins hinüber- und herüberzugehen. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es soeben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der Tat ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen miteinander im Widerspruch zu bleiben." (II, S. 156 bis 158.)

Das Bewußtsein des sich widersprechenden Bewußtseins ist eine neue Gestalt, das unglückliche Bewußtsein, „das gedoppelte Bewußtsein seiner als des unwandelbaren und sichselbstgleichen und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden. Indem es aber zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es beide nicht dasselbe, sondern erst entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache, unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfach wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseins und ist sich das Unwesentliche." (II, S. 158, 159.)

Das eigentliche Bewußtsein über den Gegensatz ist so erst der christlichen Welt aufgegangen. (XV, S. 164): „Bei Anselm tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Sein auf — dies unendliche Extrem. Diese reine Abstraktion, die erst im Christentum zum Bewußtsein kam, diese Entzweiung als solche hat das Mittelalter festgestellt und ist dabei stehen geblieben. Wie im Vorstellen so tritt hier erst der Begriff und das Sein in seinem Gegensatz auf; und es wurde die Verbindung desselben gesucht. — Und es ist merkwürdig, daß jetzt erst und nicht früher das Allgemeine und das Sein in dieser Abstraktion entgegengesetzt und so das höchste Gesetz zum Bewußtsein gekommen ist; es ist die höchste Tiefe den höchsten Gegensatz zum Bewußtsein zu bringen." Das Bewußtsein des Bruchs kennzeichnet den zweiten Abschnitt der Bewegung der Wahrnehmung.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewußtsein ist als Wahrnehmendes bestimmt, insoferne dies Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn nur zu nehmen

und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergibt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas täte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern.

Dieses Auffassen des Gegenstandes entspricht, wie oben schon bemerkt, der ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität. Sie ist „das unbefangene Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalt des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben. Dieses Denken in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie ein vormaliges; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die bloße Verstandesansicht der Vernunftgegenstände. Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören — Seele, Welt, Gott — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige, gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde und hatte nur an jener Vorstellung den Maßstab, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht. — Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch sein müsse.“ (VI, S. 61.)

Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, sich selbst Gleiche, das Bewußtsein sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtsein der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Prinzip ist, ist das Anderssein selbst unmittelbar für es, aber als das Nichtige, Aufgehobene. Sein Kriterium ist daher die Sichselbstgleichheit und sein Verhalten als Sich-selbst-gleiches aufzufassen.

Das wahrhaft Allgemeine enthält in sich selbst das Prinzip der Besonderung und Realisation, das Einzelne ist ebenso an sich selbst das Allgemeine. In der abstrakten Verstandesallgemeinheit dagegen ist

das sinnlich Einzelne als solches, in seiner Unmittelbarkeit, aufgehoben und negiert, wie in der abstrakten Substanz Spinozas alle Unterschiede verschwinden. In seiner Wahrheit aufgefaßt ist die Verstandesallgemeinheit das abstrakte, formelle Denken selbst, welches besonders die Stoiker zum Prinzip erhoben und ausgebildet haben. — „Das Prinzip der Stoiker ist formell und mangelhaft. Denn das Höchste ist das Denken als Denken. Es stimmt zu, macht sich Inhalt zu eigen, verwandelt ihn in Allgemeines, hat darin auch Bestimmung, Inhalt. Diese Bestimmungen sind aber gegeben. Das letzte Kriterium ist nur formelle Identität, daß es Übereinstimmung findet. Aber es fragt sich, mit was? Da ist kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken als solchem komme. Die Stoiker haben jenes also richtig eingesehen; ihr Kriterium ist aber formell, es ist der Grundsatz des Widerspruchs. Im absoluten Wesen ist so auch kein Widerspruch; es ist sich selbst gleich, aber darum hohl. Die Übereinstimmung muß eine höhere sein. Im Anderen seiner selbst, im Inhalt, Bestimmung muß Übereinstimmung mit sich sein — Übereinstimmung mit der Übereinstimmung. Daß nun ein Inhalt wahr sei, insoferne sich das Denken ihm gemäß findet, ist eine sehr formelle Bestimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken gibt nichts her als die Form der Allgemeinheit und Identität mit sich; so kann mit meinem Denken alles übereinstimmen. — Aller gegebene Inhalt kann in das Denken aufgenommen, gesetzt werden als gedachter. Allein darin ist er nun als ein bestimmter. In seiner Bestimmtheit widerspricht er der Einfachheit des Denkens, hält nicht aus; und es hilft ihm die Aufnahme nichts. Denn sein Gegenteil kann ebenso aufgenommen und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist nur in einer anderen Form: sonst äußere Empfindung, dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres — jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in seiner Bestimmtheit; denn das Denken ist das Einfache. Was vorhin aus dem einfachen Begriff ausgeschlossen wurde, tritt jetzt ein; es ist diese Trennung zu machen: Verstandestätigkeit und Gegenstand — am Gegenstand als solchem die Einheit aufzuzeigen, wenn er gedacht, nur ein Gedachtes ist." (XIV, S. 448.)

Diese formelle Verstandestätigkeit ist das Vermögen des abstrakten Begriffs. (V, S. 46): „Die Allgemeinheit, mit welcher das Bestimmte bekleidet ist, ist die abstrakte. Das Besondere hat die Allgemeinheit in ihm selbst als sein Wesen; insofern aber die Bestimmtheit des Unterschieds gesetzt ist und dadurch Sein hat, ist sie Form an demselben und die Bestimmtheit als solche ist der Inhalt. Zur Form wird die Allgemeinheit, insofern der Unterschied als das Wesentliche ist, wie

er im Gegenteil im rein Allgemeinen nur als absolute Negativität, nicht als Unterschied ist, der als solcher gesetzt ist. Dies macht diese Allgemeinheit zur abstrakten, daß die Vermittlung nur Bedingung ist oder nicht an ihr selbst gesetzt ist. Weil sie nicht gesetzt ist, hat die Einheit des Abstrakten die Form der Unmittelbarkeit und der Inhalt die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit, weil er nicht als diese Totalität ist, welche die Allgemeinheit der absoluten Negativität ist. Das Abstraktallgemeine ist somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist. Wenn vom bestimmten Begriffe die Rede ist, so ist es gewöhnlich nur ein solches Abstraktallgemeines, was gemeint ist. Auch unter dem Begriff überhaupt wird meist nur dieser begrifflose Begriff verstanden und der Verstand bezeichnet das Vermögen solcher Begriffe. Die Demonstration gehört diesem Verstand an, insoferne sie an Begriffen fortgehe, d. h. nur an Bestimmungen. Solches Fortgehen an Begriffen kommt daher nicht über die Endlichkeit und Notwendigkeit hinaus; ihr Höchstes ist das negativ Unendliche, die Abstraktion des höchsten Wesens, welches selbst die Bestimmtheit der Unbestimmtheit ist. Auch die absolute Substanz ist zwar nicht diese leere Abstraktion, dem Inhalt nach vielmehr Totalität; aber sie ist darum abstrakt, weil sie ohne die absolute Form ist, ihre innerste Wahrheit macht nicht der Begriff aus; ob sie zwar die Identität der Allgemeinheit und Besonderheit oder des Denkens und des Außereinander ist, so ist diese Identität nicht die Bestimmtheit des Begriffs; außer ihr ist vielmehr ein, und zwar eben weil er außer ihr ist, zufälliger Verstand, in und für welchen sie in verschiedenen Attributen und Modis ist".

Das Bewußtsein objektiviert also sein subjektives Tun und setzt das Objekt in der Bestimmung abstrakter Verstandesidentität, indem es dasselbe als absolute Substanz, oder was dasselbe ist, als Ding an sich ausspricht. (III, S. 127): „Es zeigt sich hier der Sinn des Dinges-an-sich, das eine sehr einfache Abstraktion ist, aber eine Zeitlang eine sehr wichtige Bestimmung, sowie der Satz, daß wir nicht wissen, was die Dinge-an-sich sind, eine viel geltende Weisheit war. — Die Dinge heißen an sich, insofern von allem Seinfüranderes abstrahiert wird, d. h. überhaupt insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinne kann man freilich nicht wissen, was das Ding an sich ist. Denn die Frage was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem es aber zugleich Dinge-an-sich sein sollen, d. h. eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt oder man macht eine widersprechende Antwort. Das Ding an sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß als daß alles Eins in ihm ist." —

(III, S. 116): „Gott aber, als das reine Reale in allem Realen oder als Inbegriff aller Realitäten gefaßt, ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, wie dieses Absolute; die Realität, wie sie in jener Definition Gottes als bestimmte Qualität genommen wird, über ihre Bestimmtheit hinausgeführt, hört auf Realität zu sein und wird das einseitige Ansich, das leer ist.“

Indem zugleich das Verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens aufeinander; wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervortut, so ist dies nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes (denn er ist das Sichselbstgleiche), sondern des Wahrnehmens.

Die Sichselbstgleichheit für sich ist das reine Sein, die erste Wahrheit der sinnlichen Gewißheit; die Identität aber, in welcher der Unterschied unmittelbar sich aufgehoben hat, erscheint dem Wahrnehmen als der sich auf sich beziehende Gegenstand, welchem als Subjekt die unterschiedenen Bestimmungen als Prädikate inhärieren sollen. Der Unterschied aber, so in die abstrakte Allgemeinheit aufgenommen, erhält selbst die Form der Verstandesbestimmung. — (V, S. 48): „Hierher gehört der Umstand, um dessenwillen der Verstand in neueren Zeiten gering geachtet und gegen die Vernunft so sehr zurückgesetzt wird; es ist die Festigkeit, welche er den Bestimmtheiten und somit den Endlichkeiten erteilt. Dieses Fixe besteht in der betrachteten Form der abstrakten Allgemeinheit; durch sie werden sie unveränderlich. Denn die qualitative Bestimmtheit sowie die Reflexionsbestimmung sind wesentlich als begrenzte und haben durch ihre Schranke eine Beziehung auf ihr Andres, somit die Notwendigkeit des Übergehens und Vergehens. Die Allgemeinheit aber, welche sie im Verstande haben, gibt ihnen die Form der Reflexion in sich, wodurch sie der Beziehung auf Anderes entnommen und unvergänglich geworden sind. Wenn nun am reinen Begriff diese Ewigkeit zu seiner Natur gehört, so wären seine abstrakten Bestimmungen nur ihrer Form nach ewige Wesenheiten; aber ihr Inhalt ist dieser Form nicht angemessen ff.“ — (VI, S. 62): „Die Metaphysik betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge. Aber jene Bestimmungen wurden in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen Prädikate des Wahren zu sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalt und Wert nach, noch auch diese Form das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen. Solche Prädikate sind Dasein, Endlichkeit oder Unendlich-

keit in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; einfach, zusammengesetzt in dem Satze: die Seele ist einfach; — ferner das Ding ist Eines, ein Ganzes usf. — Die Frage, ob Sein, Dasein oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung usf. an und für sich wahre Begriffe seien, muß auffallend sein, wenn man meint, es könne bloß von der Wahrheit eines Satzes die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein Begriff einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen sei (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruch ab, der sich zwischen dem Subjekt der Vorstellung und dem von demselben zu prädizierenden Begriff finde."

Als das Wahre haben wir die Identität als Identität der Identität und des Widerspruchs erkannt, das Subjekt als die Einheit widersprechender Prädikate; die Abstraktion des gesunden Menschenverstandes aber erblickt in dem Widerspruch dieser Prädikate, welche als Verstandesidentitäten einander ausschließen und von denen nur eins das richtige zu sein scheint, die eigene Täuschung und zunächst die Unrichtigkeit ihres Aufnehmens. Unfähig die dialektische Einheit des Begriffes festzuhalten, wird die Wahrnehmung in eine Bewegung hineingerissen, welche damit anhebt ein Moment nach dem anderen als das Wahre hinzustellen.

B. Die Bewegung der Wahrnehmung.

1. Die mechanische Weltanschauung. Cartesius und die Korpuskularphilosophie.

Das Maß hat sich uns als die nunmehrige Bestimmung des Gegenstandes der Wahrnehmung gezeigt. Das Maß im philosophischen Sinne ist das kosmologische Prinzip der Stoiker, welche sich hierin an Heraklit anlehnen. (XIV, S. 137): „Der *λόγος*, bestimmende Vernunft, ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch alles Verbreitete, die allen Naturgestalten — als Produktionen des *λόγος* — zum Grunde liegende Substanz. Sie unterscheiden am Körperlichen das Moment der Tätigkeit (der tätige *λόγος*, natura naturans bei Spinoza) und der Passivität (der passive *λόγος*, natura naturata). Das letzte ist die Materie, die Substanz ohne Qualität (*το ποιόν*, Beschaffenheit von Schaffen, das, was gesetzt, gemacht ist, das negative Moment). Die Qualität, überhaupt die Form, ‚das Tätige ist das Verhältnis (*λόγος*) in der Materie; und dies ist Gott', das Tuende oder

Qualitative, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Besonderem Machende."[1])

Das Maß ist die Einheit der Quantität und der Qualität. In dem philosophischen Begriff ist das qualitative Moment des Quantitativen das Überwiegende, das Formierende der Quantität; für das gewöhnliche Bewußtsein aber ist die letztere das Bestimmende des ersteren. Die mechanische Weltanschauung führt alle Unterschiede zurück auf die Momente der Quantität, Kontinuität und Diskretion, und auf die Momente dieser Momente, Attraktion und Repulsion, indem sie jene als kontinuierliche und diskrete Materie und Größe, diese ebenso einseitig als mechanische, selbständige, getrennte Kräfte auffaßt. Auf diesen Vorstellungen des unphilosophischen Bewußtseins hat Cartesius sein Weltgebäude errichtet. Es wiederholt sich die Dialektik der Quantität, welche hier bestimmter die Form annimmt, in welcher sie in der zweiten kantischen Antinomie ausgesprochen ist:

Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache, oder was aus diesem zusammengesetzt ist.

Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.

(III, S. 226): „Wenn wir den Gegensatz dieser Thesis und Antithesis genauer betrachten und ihre Beweise von allem unnützen Überfluß und Verschrobenheit befreien, so enthält der Beweis der Antithesis durch die Versetzung der Substanzen in den Raum die assertorische Annahme der Kontinuität, sowie der Beweis der Thesis durch die Annahme der Zusammensetzung als der Art der Beziehung des Substantiellen die assertorische Annahme der Zufälligkeit dieser Beziehung und damit die Annahme der Substanzen als absoluter Eins. Die ganze Antinomie reduziert sich also auf die Trennung und direkte Behauptung der beiden Momente der Quantität, insofern sie getrennt sind."

Der Gegenstand, den ich aufnehme, bietet sich als rein Einer dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die allgemein ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Sein des gegenständlichen Wesens als eines Einen war also nicht sein wahres Sein; da er das Wahre ist, fällt die Unrichtigkeit in mich und das Auffassen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenschaft willen das gegenständliche Wesen vielmehr als eine Gemeinschaft überhaupt nehmen.

---

[1]) Diog. Laert. VII, 134: *δοκεῖ δ'αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην. τὸ δέ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῷ λόγον, τὸν θεόν.*

Wie die Eigenschaft durch ihren Begriff, als das eigene Verhalten des Dinges zu sich als zu einem andern, das einzelne Ding über sich hinausgehen läßt und in der Eigenschaft aufhebt, ist oben gezeigt worden. Für das Vorstellen ist das Auch der Eigenschaften die räumliche Ausdehnung und diese die wesentliche Eigenschaft. Die Ausdehnung ist als Ausbreitung im Raum allgemein, das Hinausgehen über den Punkt, aber auch als die allgemeine Natur aller Körper das Hinausgehen über diese Körper selbst. Die Ausdehnung aber wird sofort als ausgedehnte Materie, Substanz aufgefaßt. (XV, S. 359): „Cartesius faßt das Wesen des Körpers nur als Ausdehnung; die Natur des Körpers ist vollendet durch sein Ausgedehntsein; Körper ist er, insofern er ausgedehnt ist, nicht insofern er andere Qualitäten hat. Alles andere, was wir als Qualitäten der Körper gelten lassen, sind nur sekundäre Qualitäten, Modi usf., sie können weggenommen und weggedacht werden. Wir sagen: der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe; ohne solche ist kein Körper. Materie, Körperlichkeit, Ausdehnung ist für den Gedanken nach Cartesius ganz dasselbe." — An der Kontinuität aber kann ihrem Begriffe nach die Diskretion nicht fehlen; diese erscheint bei C. als Teilbarkeit und ursprüngliches Geteiltsein der ausgedehnten Substanz. (Princip. phil. II, 23): „In der ganzen Welt gibt es also nur einen und denselben Stoff, der allein daran erkannt wird, daß er ausgedehnt ist. Alle in ihm klar erkannten Eigenschaften laufen also darauf hinaus, daß er teilbar und in seinen Teilen beweglich und deshalb aller der Zustände fähig ist, welche aus der Bewegung seiner Teile folgen." Auf diese Weise gehen die Momente der Quantität in das Verhältnis des Ganzen und der Teile über und das so bestimmte gegenständliche Wesen ist seinem Begriffe nach eine Gemeinschaft. (IV, S. 169): „Das Existierende also als Ganzes bestimmt, so hat es Teile und die Teile machen sein Bestehen aus; die Einheit des Ganzen ist nur eine gesetzte Beziehung, eine äußere Zusammensetzung, welche das selbständig Existierende nichts angeht. Insofern dieses nun Teil ist, so ist es nicht Ganzes, nicht zusammengesetzt, somit Einfaches. Aber indem ihm die Beziehung auf ein Ganzes äußerlich ist, so geht sie dasselbe nichts an; das Selbständige ist somit auch nicht an sich Teil; denn Teil ist es nur durch jene Beziehung. Aber indem es nun nicht Teil ist, so ist es Ganzes; denn es ist nur dies Verhältnis von Ganzem und von Teilen vorhanden; und das Selbständige ist eins von beiden. Indem es aber Ganzes ist, so ist es wieder zusammengesetzt; es besteht wieder aus Teilen usf. ins Unendliche." — Die Mannigfaltigkeit der Dinge treibt Cartesius dazu die vom Begriffe geforderte Diskretion in der Kontinuität selbst zu setzen und zu Bestimmungen überzugehen, welche sich von

den Folgerungen des entgegengesetzten Prinzips, der Atomistik, in nichts unterscheiden.

Ich nehme nun ferner die Eigenschaft wahr als bestimmte, anderem entgegengesetzte und es ausschließende. Ich faßte das gegenständliche Wesen also in der Tat nicht richtig auf, als ich es als eine Gemeinschaft mit anderen oder als die Kontinuität bestimmte, und muß vielmehr um der Bestimmtheit der Eigenschaft willen die Kontinuität trennen und es als ausschließendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschaften, die einander nicht affizieren, sondern gleichgültig gegeneinander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausschließendes auffaßte, sondern er ist, wie vorhin nur Kontinuität überhaupt, so jetzt ein allgemeines, gemeinschaftliches Medium, worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten jede für sich ist und als bestimmte die andere ausschließt.

Die Trennung der Kontinuität, die bloße Teilbarkeit und das Geteiltsein der Materie, ist ungenügend und es besteht das Bedürfnis zu weiterer Differenzierung des Stoffes, welche jedoch nur aus dieser Teilbarkeit und der mechanischen Bewegung abgeleitet werden soll. (Princ. ph. II, 23): „Alle Mannigfaltigkeit oder aller Unterschied seiner (des Stoffs) Gestalten hängt von der Bewegung ab. Die Bewegung aber ist (25) die Überführung eines Teiles und Stoffes oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, welche ihn unmittelbar berühren und die als ruhend gelten, in die Nachbarschaft anderer. Ich verstehe hier unter einem Körper oder einem Teile des Stoffes alles das, was gleichzeitig übergeführt wird in die Nachbarschaft anderer.“ Durch die Bewegung der Teilchen, „in die der ganze Stoff ursprünglich geteilt angenommen worden“ (Pr. ph. III, 48) und die ursprünglich nicht Kugelgestalt hatten, entstehen durch Abrundung, Abschleifung, Zersplitterung nach Größe, Gestalt, Bewegung verschiedenartige Partikeln, aus denen nach dieser Verschiedenheit die drei Elemente sich konstituieren, welche sich wieder zur allgemeinen Materie wie die Attribute zur Substanz verhalten. Der einzelne Körper ist ein Zusammen von Teilchen dieser drei Elemente; aus dem Überwiegen des einen oder anderen Elementes sowie aus der Verschiedenheit der Gestalten der Teilchen und ihrer Bewegung werden die verschiedenen Eigenschaften der Körper abgeleitet. (Pr. IV, 199): „Mit Ausnahme der Größe, Gestalt und Bewegung nehmen wir im Äußerlichen nichts wahr als Licht, Wärme, Geruch, Geschmack, Ton und die fühlbaren Eigenschaften. Dies alles ist in den Gegenständen selbst nur ein ver-

schiedener Zustand in ihrer Größe, Gestalt und Bewegung oder kann wenigstens als nichts anderes von uns erfaßt werden.“ Die Verschiedenheit der Gestalt ermöglicht die Annahme von Zwischenräumen zwischen den einzelnen Teilchen, welche nicht leer, sondern als Durchgänge für Teilchen anderen Elements mit diesen ausgefüllt sind. Die Negativität des Dings ist hier zum bloßen Nebeneinander des Durchdrungenseins geworden, eine Auffassung, gegen welche sich die volle Wucht der Hegelschen Dialektik wendet. (IV, S. 141): „Die Ausrede, durch welche das Vorstellen den Widerspruch des selbständigen Bestehens der mehreren Materien in einem oder die Gleichgültigkeit derselben gegeneinander in ihrer Durchdringung abhält, pflegt bekanntlich die Kleinheit der Teile und der Poren zu sein. Wo der Widerspruch und die Negation der Negation eintritt, überhaupt, wo begriffen werden soll, läßt das Vorstellen sich in den äußerlichen, den quantitativen Unterschied herunterfallen; in Ansehung des Entstehens und Vergehens nimmt es seine Zuflucht zur Allmählichkeit und in Ansehung des Seins zur Kleinheit, worin das Verschwindende zum Unbemerkbaren, der Widerspruch zu einer Verwirrung herabgesetzt und das wahre Verhältnis in ein unbestimmtes Vorstellen hinübergespielt wird, dessen Trübheit das Sichaufhebende rettet. Näher aber diese Trübheit beleuchtet, so zeigt sie sich als der Widerspruch, teils als der subjektive des Vorstellens teils als der objektive des Gegenstandes; das Vorstellen selbst enthält vollständig die Elemente desselben. Was es nämlich erstlich selbst tut, ist der Widerspruch sich an die Wahrnehmung zu halten und Dinge des Daseins vor sich haben zu wollen und anderseits dem Nichtwahrnehmbaren, durch die Reflexion Bestimmten sinnliches Dasein zuzuschreiben die kleinen Teile und Poren sollen zugleich ein sinnliches Dasein sein und es wird von ihrem Gesetztsein als von derselben Weise der Realität gesprochen, welche der Farbe, Wärme usf. zukommt. Wenn ferner das Vorstellen diesen gegenständlichen Nebel, die Poren und die kleinen Teilchen, näher betrachtete, so würde es darin nicht nur eine Materie und auch deren Negation erkennen, so daß hier eine Materie und daneben ihre Negation, der Porus, und neben diesem wieder Materie und so fort sich befände, sondern daß es in diesem Ding 1. die selbständige Materie, 2. ihre Negation oder Porosität und die andere selbständige Materie in einem und demselben Punkt hat, daß ihre Porosität und das selbständige Bestehen der Materien ineinander als in einem eine gegenseitige Negation und Durchdringen des Durchdringens ist.“ — Ähnlich wie C. bestimmt Spinoza die Einzelnheit. (XV, S. 395; Ethik T. 11 Def. p. 13): ‚Wenn einige Körper — Determinationen sind Negationen — derselben oder verschiedener Größe so eingeschränkt oder bemeistert H.) werden, daß sie einander aufliegen (invicem in-

cumbant), oder wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, daß sie ihre Bewegungen sich gegenseitig auf irgend eine Weise mitteilen, so sagen wir, daß jene Körper miteinander vereint sind und alle zusammen einen Körper oder Individuum ausmachen, das sich von den übrigen durch diese Union von Körpern unterscheidet.' „Hier sind wir," fügt H. bei, „an der Grenze des spinozistischen Systems, hier erscheint sein Mangel. Die Individuation, das Eins, ist eine bloße Zusammensetzung, das Gegenteil des Ichts des Böhme." Vom entgegengesetzten Standpunkt ausgehend, das Moment der Diskretion einseitig urgierend ohne jedoch die Kontinuität ausschließen zu können (die Korpuskeln sind ausgedehnt) gelangte Gassendi zur Annahme von Atomenkomplexen (moleculae, concretiunculae), welche ihrerseits wieder die sinnlichen Körper bilden. Die Negativität erscheint hier als die sinnliche Vorstellung des leeren Raumes, welcher neben den Atomen existierend angenommen wird wie oben der Porus.

Das Einfache und Wahre, das ich annehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft noch ein bestimmtes Sein ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere.

(VI, S. 253): „Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente, der Reflexion in Anderes, die Unterschiede an ihm, wonach es ein bestimmtes und konkretes Ding ist. Diese Bestimmungen sind voneinander verschieden; an dem Ding, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion in sich. Sie sind Eigenschaften des Dings und ihre Beziehung auf dasselbe ist das Haben. Haben tritt als Beziehung an die Stelle des Seins. Etwas hat zwar auch Qualitäten an ihm, aber diese Übertragung des Habens auf das Seiende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und etwas aufhört zu sein, wenn es seine Qualität verliert. Das Ding aber ist die Reflexion in sich als die von dem Unterschied, seinen Bestimmungen auch unterschiedene Identität."

Wenn das Moment der Negativität, der Reflexion in sich der unterschiedenen Eigenschaften, sinnliches Sein geworden ist, so sind die Eigenschaften nicht mehr an Einem, sondern Eins. Als Sein bestimmt ist die Negation Anderssein und das Sein Dasein und Etwas. Das Anderssein ist hier aber auch Negation des Andersseins, der Porus, der leere Raum. So ist das Etwas durch das Anderssein als die Negation des Andersseins bestimmt, es ist Eins. (III, S. 183): „Das Eins ist unbestimmt aber nicht wie das Sein; sondern seine Unbestimmtheit ist

die Bestimmtheit, welche Beziehung auf sich selbst ist, absolutes Bestimmtsein. Das absolute Bestimmtsein ist die Bestimmtheit oder Negation als Beziehung nicht auf Anderes, sondern auf sich. Diese Gleichheit des Eins mit sich hat es also nur, insofern es Verneinen, eine Richtung von sich ab, hinaus auf Anderes ist, die aber unmittelbar aufgehoben, umgewendet, weil kein Anderes ist, auf das sie geht, und die in sich zurückgekehrt ist."

Für die Atomistik ist nicht der Atomkomplex, die Molekel, das Wahre, sondern das einzelne Atom. Gassendi Op. I, Lib. VI, 1, 372: „Was den Sinnen zugänglich ist, heißt Qualität und nur Qualitäten können von den Sinnen wahrgenommen werden. Weil dasselbe, was dem Auge farbig erscheint, auch von der Hand als hart und widerstrebend wahrgenommen wird, so muß es ein gemeinsames Subjekt geben, an welchem die Eigenschaften der Farbe und Härte haften. Dieses Subjekt oder die Substanz bleibt uns immer verschleiert und läßt sich nicht anders denken und angeben als durch sinnliche Qualitäten. Da nun die Atome die ganze Natur oder körperliche Substanz sind, so folgt, daß, wenn wir noch irgend etwas anderes an den Körpern selbst wahrnehmen, dies nicht Substanz ist, sondern irgend ein M o d u s der Substanz, d. h. eine gewisse Verknüpfung, Zusammenfügung und Verbindung der materiellen Prinzipien. Demnach kann der Körper auf zweierlei Weise betrachtet werden, erstens, insofern er Körper ist, und zweitens, insofern er ein so beschaffener Körper ist; diese Beschaffenheit des Körpers, die Qualität, ist nichts anderes, als die Art, wie sich der Körper nach seiner Struktur verhält." — Spinoza nimmt den Umweg über die allgemeine Materie; nicht das Individuum, die Union der Körper, ist das Wahre, aber auch nicht der einzelne Körper selbst, sondern das Attribut; das Attribut, die Ausdehnung, ist aber nur für den auffassenden Verstand und an sich die Substanz selbst, das Eins, *τό ἕν*.

S i e b l e i b t a l s d a s r e i n e S i c h a u f s i c h s e l b s t b e z i e h e n n u r s i n n l i c h e s S e i n ü b e r h a u p t, d a s i e d e n C h a r a k t e r d e r N e g a t i v i t ä t n i c h t m e h r a n i h r h a t.

In der Tat ist das Bewußtsein, für welches die Negation die Gestalt des sinnlichen Seins angenommen hat, auf den Standpunkt der sinnlichen Gewißheit zurückgefallen, welcher das Objekt zunächst nur die Bestimmungen hat zu sein, d. h. sich auf sich selbst zu beziehen, und ein selbständiges Anderes zu sein. — G. bestimmt das Maß als ein Verhalten der Substanzen zueinander; er übersieht, daß diese Substanzen selbst wieder Maße und das Verhältnis ein solches spezifizierter Quanta ist. — Als unterschieden an Masse und Gewicht sind die Atome modifizierte Quantität. (III, S. 408): „Das Maß ist spezifisches

Bestimmen der äußerlichen Größe, d. h. der gleichgültigen, die nun von einer anderen Existenz überhaupt an dem Etwas des Maßes gesetzt wird, welches zwar selbst Quantum, aber im Unterschied von solchem das Qualitative, bestimmend das bloß gleichgültige, äußerliche Quantum, ist. Das Etwas hat diese Seite des Seins-für-Anderes an ihm, der das gleichgültige Vermehrt- und Vermindertwerden zukommt. Jenes immanente Messende ist eine Qualität des Etwas, dem dieselbe Qualität an einem andern Etwas gegenübersteht; aber an diesem zunächst relativ, mit maßlosem Quantum überhaupt, gegen jene, die als messend bestimmt ist. — Der Exponent, welcher das Spezifische ausmacht, kann zunächst ein fixes Quantum zu sein scheinen als Quotient des Verhältnisses zwischen dem äußerlichen und dem qualitativ bestimmten. Aber so wäre er nichts als ein äußerliches Quantum; es ist unter dem Exponenten hier nichts anderes als das Moment des Qualitativen selbst zu verstehen, welches das Quantum als solches spezifiziert." — Der Modus selbst ist für G. eine gewisse Verknüpfung usw. der Atome. (XIV, S. 488): „Alle besonderen Gestalten, alle Dinge, Gegenstände, Licht und Farbe, selbst die Seele ist nichts anderes als eine gewisse Ordnung, Arrangement dieser Teile. Dies sind leere Worte. Eigenschaften sind hiernach gewisse Beziehungen der Atome zueinander. Von dieser Beziehung der Atome zueinander ist es nicht der Mühe wert zu sprechen, es ist ein ganz formelles Reden. Epikur schreibt den Atomen Figur und Größe zu, gibt jedoch wieder zu, ‚daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas anderes sind, als insofern sie erscheinen bei den Dingen. Beide sind nicht ganz unähnlich; sondern das eine, die ansichseiende Größe, hat etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese ist übergehende, sich verändernde; jene hat keine unterbrochenen Teile' — nichts Negatives." Die Eigenschaft, ihrem Begriffe nach die eigene Beziehung des Dings auf sich als auf ein Anderes, so als die äußerliche Beziehung der Zusammensetzung Selbständiger, Getrennter gefaßt, hebt sich selbst auf; es bleibt nur dies Selbständige, Sichselbstgleiche übrig, das aber, da es keinen Unterschied mehr an ihm hat, dem anderen Sichselbstgleichen völlig gleich, das Gegenteil des Diskreten und seiner selbst, die reine Kontinuität ist. „Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede sein sollte, treten wir heraus aus ihnen. a. Erstlich das Gedachte ist, wie schon erinnert, das Sein und Nichtsein, vorgestellt als Verschiedene in Beziehung aufeinander (denn an sich haben sie keine Verschiedenheit), das Volle und das Leere — das für das Bewußtsein gesetzte Sein und Nichtsein. Das Volle aber hat ebensowohl die Negativität an ihm selbst, es ist Fürsichseiendes, ein Anderes für sich,

ausschließend Anderes; es ist Eins und unendlich viele Eins. Das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Kontinuität — Eins und Kontinuität sind die Gegensätze. Beide nun so fixiert ist für die Vorstellung nichts annehmlicher als in der seienden Kontinuität die Atome schwimmen zu lassen — sie bald getrennt, bald vereinigt werden —; so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur der Vereinigten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seienden getrennt bleiben — keine Beziehung derselben an ihnen selbst, keine Besonderung. Dies ist aber ein ganz äußerliches Verhalten; Selbständige, wieder verbunden mit Selbständigen, bleiben selbständig; und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Hier zeigt sich gleich die ganze Dürftigkeit. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist die Vorstellung von Atomen erneuert worden. Aber die Hauptsache ist, daß, sowie man diese Atome, molecules, kleinsten Teile als selbständig bestehen läßt, die Vereinigung nur äußerlich wird. Der Gegensatz der Kontinuität und Nichtkontinuität ist der erste; aber es sind Momente des reinen Gedankens, über die er sogleich hinausgehen muß. Denn eben diese Negativen, diese Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich oder ihr Wesen ist als reine Kontinuität gesetzt, sie fallen unmittelbar in einen Klumpen zusammen. Die Vorstellung hält sie wohl auseinander, gibt ihnen ein sinnlich vorgestelltes Sein, aber sind sie gleich, so sind sie reine Kontinuität, dasselbe, was das Leere ist. Aber das, was ist, ist konkret bestimmt. Woher kommt nun diese Bestimmtheit her, wie Farbe, Gestalt? Dies ist ganz etwas Äußerliches und Zufälliges. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins als das Fürsichseiende verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrischen, magnetischen Lichtstoff, mechanisches Drehen der molécules, so ist man ganz unbekümmert um die Einheit, sagt nie ein vernünftiges Wort über den Übergang der Erscheinungen. Aristoteles sagt: Demokrit und die meisten alten Philosophen sind, wenn sie vom Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduzieren alles auf den Tastsinn. Die Franzosen von Descartes an stehen auf dieser Seite.“ (XIII, 371—376.) — Das Ergebnis der Atomistik ist begrifflich identisch mit dem Eins der Eleaten und der Substanz des Spinoza, welche der reflektierende Verstand als die allgemeine Materie auffaßt, in welcher sich die besonderen aufheben. (XV, S. 376): „die spinozistische Idee ist dasselbe, was bei den Eleaten *τὸ ὄν*.“ (III, 134): „Die Eigenschaft befreit von der unbestimmten und kraftlosen Verbindung, die das Eins des Dinges ausmacht, ist das, was das Bestehen desselben ausmacht,

eine selbständige Materie. Indem sie einfache Kontinuität ist, hat sie die Form zunächst als Verschiedenheit an ihr; es gibt daher mannigfaltige dergleichen selbständige Materien und das Ding besteht aus ihnen.“ „Die verschiedenen Materien aber sind (VI, S. 257) an sich die eine dasselbe, was die andere ist. Wir erhalten hiermit die eine Materie überhaupt, in welcher der Unterschied als derselben äußerlich, d. h. als bloße Form gesetzt ist. Die Auffassung der Dinge als sämtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend ist dem reflektierenden Bewußtsein sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent und in allem Wechsel unveränderlich, sich selbst gleichbleibend. Es ist nur der abstrahierende Verstand, welcher die Materie in ihrer Isolierung und als an sich formlos fixiert, wohingegen in der Tat der Gedanke der Materie das Prinzip der Form durchaus in sich schließt und darum auch in der Erfahrung nirgend eine formlose Materie als existierend vorkommt. In der Tat ist eben die Materie nicht eine solche Abstraktion, wie sie dem reflektierenden Verstand erscheint, sondern bereits als Existenz gesetzt.“ — (XV, S. 330): „Die Substanz ist Naturalismus, Spinozismus; die spinozistische Substanz und der französische Materialismus sind parallel. Hier erscheint die Kategorie als Resultat der vom Empirismus ausgehenden Abstraktion des Verstandes — wir haben sie, finden sie bei Spinoza.“ (S. 519): „Nach dem Système de la Nature zeigt das Universum nichts anderes als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung (Descartes), eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekannt sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (essences) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalsumme — le grand tout — das ist, was wir Natur nennen. Es ist, was Aristoteles von Xenophanes sagt, er habe ins Blaue hineingeschaut — d. i. das Sein.“ — (II, S. 435): „Wird von diesem sinnlichen Sein, worin jenes negative Jenseits übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewußtseins abstrahiert, so bleibt die reine Materie übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hierbei wesentlich dies zu betrachten, daß die reine Materie nur das ist, was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken usf. abstrahieren, d. h. sie ist nicht das Gesehene, Geschmeckte, Gefühlte usf. — sie ist vielmehr die reine Abstraktion; und dadurch ist das reine

Wesen des Denkens oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene, nicht bestimmte, prädikatlose Absolute. Die eine Aufklärung nennt das absolute Wesen jenes prädikatlose Absolute, das jenseits des wirklichen Bewußtseins im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es Materie. — Beide sind nicht zum Begriffe der Kartesischen Metaphysik gekommen, daß an sich Sein und Denken dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, daß Sein, reines Sein nicht ein konkretes Wirkliches ist, sondern die reine Abstraktion, und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, teils das Negative des Selbstbewußtseins und hiermit Sein teils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als Sein ist.“ —

Das Bewußtsein, für welches jetzt ein sinnliches Sein ist, ist nur ein Meinen, d. h. es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen.

Das Resultat des antiken Dogmatismus ist der Skeptizismus, dasjenige des neueren die Aufklärung. „Die kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne.“ XV, S. 554. „Die Stoiker setzen im Denken, Epikur in der Empfindung das Ansich; aber sie nannten es das Wahre. Die (Neu-) Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen und drückten aus, daß es nicht das Seiende als solches ist. Es ist ein Bewußtsein, daß das Ansich wesentlich das Moment des Bewußtseins an ihm habe und ohne es nicht sei; was die Vorhergehenden auch hatten, aber dessen sie sich nicht bewußt waren. Das Ansich hat wesentliche Beziehung aufs Bewußtsein; dies ist noch entgegengesetzt der Wahrheit, noch nicht, daß es als an und für sich sei. Das Moment des Fürsich ist Bewußtsein; das Ansich liegt dem Bewußtsein noch im Hintergrund, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich. Auf die letzte Spitze getrieben, wird dies, daß schlechthin alles fürs Bewußtsein ist und daß die Form eines Seins überhaupt auch als Form ganz verschwindet. Wenn also die Akademiker noch eine Überzeugung, ein Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt oder vorschwebt von einem ansichseienden Wahren: so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben übrig beim Fürwahrhalten überhaupt ohne Unterschied, oder daß alles auf gleiche Weise nur auf das Bewußtsein bezogen ist und nur als erscheinend überhaupt gilt. Die Akademie ist hiermit eigentlich schon in den Skeptizismus übergegangen, der bloß das Scheinen, ein subjektives Fürwahrhalten behauptet hat, aber so, daß objektive Wahrheit überhaupt geleugnet worden ist. Der Skepti-

zismus vollendete die Ansicht der Subjektivität des Wissens und setzte allgemein an die Stelle des Seins im Wissen den Ausdruck des Scheines.“ (XIV, S. 537.) Auch für die Sophistik war das Sein nur Scheinen, aber ebenso war ihr das Scheinen, das perennierende Fließen selbst, die reine Quantität das Ansich, die Materie. Hier ist das Ansich ganz in das Selbstbewußtsein verlegt und dieses selbst, die Ataraxie des Denkens, der feste Punkt in dem allgemeinen Zusammenbruch. (XV, S. 549): „Der Zweck des Skeptizismus ist, daß dem Selbstbewußtsein aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seienden oder Allgemeinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, sowohl insofern es als Sinnliches, wie auch insofern es als Gedanke besimmt ist, und durch die Epoche der Zustimmung die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüts, diese Ataraxie seiner selbst hervorgehe. — Das Selbstbewußtsein läßt für sich selbst alles dergleichen Sein verschwinden und aus diesem Wanken alles Objektiven geht ihm seine subjektive Befreiung, seine einfache Sichselbstgleichheit hervor — eine Ataraxie, welche durch Vernunft erworben wird und nur durch Vernunft erworben werden kann.“ Als der Boden, auf welchem die Bewegung des Ansich und Für-es vor sich geht, ist das Selbstbewußtsein die Identität Entgegengesetzter — die Erscheinung; oder auch: das Selbstbewußtsein ist die Identität seiner als sich selbstgleichen Denkens und seiner als des sich auflösenden Bewußtseins und so wieder Erscheinung. Für das Bewußtsein als solches aber ist der Wendepunkt eingetreten, auf dem der Gegenstand sich für dasselbe als Erscheinung an sich und zwar zunächst als Existierendes und eigentliches Ding bestimmt; was für uns bis jetzt die Wahrheit des Bewußtseins war, ist nunmehr für dasselbe die Wahrheit seines Gegenstandes. Für uns aber ist das Bewußtsein die eigentliche Erscheinung. Das wahrnehmende Bewußtsein erkannten wir ursprünglich als das Ding an sich, dem die Reflexion äußerlich war, oder als Beziehung des Dings an sich auf ein anderes Ding an sich. Die dialektische Bewegung zeigte dann die äußere Reflexion als eigene Beziehung des Dings an sich und die Eigenschaft als das Wesentliche. Dieses Wesen selbständig gefaßt war die Materie. — (XV, S. 419): „Bei Spinoza sahen wir als Hauptbestimmung diese Beziehung des Denkens auf das Ausgedehnte zu erkennen, also das ins Verhältnis, ins Relative Fallende, auch die Frage: wie ist beides bezogen? Sie wurde aber in dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmacht, und diese Beziehung selbst als absolute Substanz ist dann Identität, das Wahre, Gott — nicht die Bezogenen. Das Interesse fällt nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen sind das Seiende,

Vorausgesetzte und Festbleibende — die Bezogenen sind nur akzidentell.“ — Als sich auf sich beziehende Identität ist die Beziehung Materie, aber Materie, welche die Form an sich hat, die Materie des Begriffs und nicht diejenige des abstrahierenden Verstandes. — (VI, S. 258): „Als Existenz gesetzt ist die Materie ebensowohl die Reflexion in Anderes als das Insichsein und ist als Einheit dieser Bestimmungen selbst die Totalität der Form, ebenso wie die Form als Totalität der Bestimmungen die Reflexion in sich enthält und so als sich auf sich beziehende Form das hat, was die Materie sein soll. Beide sind an sich dasselbe; ihre Einheit gesetzt als die Beziehung der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind, ist die Erscheinung.“ Im Skeptizismus wie im transzendentalen Idealismus ist das Bewußtsein für uns als Erscheinung gesetzt. (I, S. 21): „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts anderes aus, als daß in dem synthetischen Urteil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dies in der Form des Denkens — dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist. Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts Anderes ist als diese Identität solcher Ungleichartigen. Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo sie sein sollte: in der transzendentalen Erörterung dieser Formen, aber doch in der Folge, wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption erst bei der Deduktion der Kategorien zum Vorschein kommt und auch als Prinzip der figürlichen Synthesis oder der Formen der Anschauung erkannt und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Tätigkeit als Prinzip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Rezeptivität charakterisiert worden war.“ (S. 24): „Von der ganzen transzendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung als der Kategorie überhaupt kann — ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption nennt, zu unterscheiden: und diese Einbildungskraft nicht als Mittelglied, welches zwischen ein existierendes absolutes Subjekt und eine existierende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur notwendig zweiteiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen — nichts verstanden werden.“ (S. 28): „Ein und ebendasselbe wird das eine Mal als Vorstellung, das andere Mal als existierendes Ding betrachtet: der Baum

als meine Vorstellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Rot, Süß usw. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dings; sowie die Kategorie das eine Mal als Verhältnis meines Denkens, das andere Mal als Verhältnis der Dinge gesetzt wird. Daß nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens und daß diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, — dies macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die Erscheinung des Absoluten ebensowenig nach ihrer Wahrheit erkennt als die absolute Identität (eins ist schlechthin unzertrennlich vom andern) und in welchen die kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke hinübergleitet."

Spinoza spricht die Unwahrheit der Wahrnehmung in seiner Weise aus. Eth. II, 25: „Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine ädaquate Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in sich. Wir haben gezeigt, daß die Idee einer Erregung des menschlichen Körpers insofern die Natur des äußeren Körpers in sich schließt (II, 16), sofern derselbe den äußeren menschlichen Körper selbst in irgend einer gewissen Weise bestimmt. Aber sofern der äußere Körper ein Individuum ist, das sich auf den menschlichen Körper nicht bezieht, ist seine Idee oder seine Erkenntnis in Gott (nach II, 9), sofern Gott betrachtet wird als erregt von der Idee eines anderen Dinges, welche (nach II, 7) von Natur früher ist als der äußere Körper selbst. Daher ist eine adäquate Idee des äußeren Körpers in Gott nicht, sofern er eine Idee der Erregung des menschlichen Körpers hat; oder die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in sich."

Allein das sinnliche Sein und Meinen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen und wieder in denselben sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingerissen.

Durch das Ergebnis der Wahrnehmung zur ersten Wahrheit der sinnlichen Gewißheit zurückgeführt, welche ihren philosophischen Ausdruck bei Parmenides gefunden hat, erkennt das Bewußtsein, daß diese ganze Kreisbewegung eine Täuschung ist, daß dieselbe ihm die Wahrheit nicht gebracht hat. Anstatt aber den Grund der Täuschung in der Art seines Auffassens, in der Abstraktion der reinen Verstandesidentität zu erkennen, sucht es denselben darin, daß das Ich eben dieses reine Auffassen nicht sei. Früher war mit dem Bewußtsein der Möglichkeit der Täuschung die Überzeugung verbunden, das Ich als reines Auffassen des Gegebenen könne die Wahrheit erkennen und durch

richtiges Denken den Irrtum verbessern, nunmehr aber besteht die Ansicht, daß das Ich zur Wahrnehmung etwas hinzugefügt und im Auffassen selbst das Objekt verändert; früher wurde ein Moment nach dem anderen als das Wahre behauptet, nunmehr werden zwar beide zugleich aufgenommen, aber auf das Ich und den Gegenstand verteilt in der Weise, das jedesmal die in das Ich fallende Bestimmtheit als die falsche angesehen wird.

2. Der transzendentale Idealismus.

Das Bewußtsein durchläuft ihn also notwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erste Mal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist.

In der Wahrnehmung sind das Ich und der Gegenstand als bloße Reflexion in sich, ihre Identität als bloße formelle Beziehung kausalen Zusammenhangs gesetzt; die Wahrnehmung ist daher selbst die Reflexion in sich aus dem Wahren; denn das Wahre ist die konkrete Identität, die Reflexion in sich zugleich als Reflexion in Anderes. Für die Wahrnehmung aber ist der Gegenstand das Wahre; die Reflexion in sich aus dem Wahren, als welche sie sich nunmehr erfaßt hat, erscheint ihr deshalb als Reflexion in sich des Ich gegenüber dem Gegenstand, als Trennung des Ich von dem Gegenstand. Das wahrnehmende Ich und sein Objekt sind durch eine breite Kluft getrennt; es fragt sich, wie diese Kluft überbrückt werden kann und ob dies überhaupt möglich ist.

Es hat sich hiermit für das Bewußtsein bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches, reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflektiert zu sein. Diese Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt — einmischt, verändert das Wahre. Das Bewußtsein erkennt diese Seite sogleich als die seinige und nimmt sie auf sich, wodurch es also den Gegenstand rein erhalten wird.

Diese Auffassung der Beziehung des Ich zum Gegenstand ist die Veranlassung zu den Untersuchungen, inwieweit der menschliche Verstand in der Lage ist, das Wahre zu erkennen, zu den Erörterungen Lockes über den Ursprung der Ideen, zu der kritischen Philosophie Kants. (I, S. 20): „‚Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt

wäre den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüt der Menschen gerne unternimmt, ein Genüge zu tun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weitergehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können: so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen ihre Zweifel zu unterhalten und sie zu vermehren und sie endlich in der vollkommenen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntnis erstreckt und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finsteren Teil, zwischen demjenigen, was sich begreifen läßt, und demjenigen, was sich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht: so würden vielleicht die Menschen mit weniger Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des einen beruhen und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vorteil und Vergnügen zu dem andern hinwenden.‘ Mit solchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu seinem Versuche den Zweck seines Unternehmens aus — Worte, welche man ebenso in der Einleitung zur kantischen Philosophie lesen könnte, welche sich gleichfalls innerhalb des Lockeschen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes, einschränkt.“ Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 2. Auflage: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. — Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“ Treffend, wie immer, charakterisiert H. diesen Standpunkt XV, S. 563: „Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtsein und hat vorher Zeit und Raum in ihm als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie um zu essen es Mund und Zähne hat als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die

gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen antut, so tut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit."

Es ist hiermit jetzt, wie es bei der sinnlichen Gewißheit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtsein in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nicht in dem Sinne, in welchem dies bei jener der Fall war, als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele; sondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt.

Dem naiven Idealismus war die Erscheinung als Erscheinung die Wahrheit, das Sein. Sext. Emp. adv. Math. VII, p. 392: *φαίνεται (Ξενοφάνης) μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν, ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν δὲ τὴν δοξαστήν · τοῦτο γὰρ σημαίνει τό · δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον.* Der Unterschied der Skepsis von den Anschauungen des Protagoras wird dahin bestimmt, daß letzterem das Scheinen das Sein sei. Pyrrhon. Hypotypos. I, 219: *πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν.* Ebenso ist den Kyrenaikern und Epikur der Schein das Wahre. Adv. Math. VII, 410: *φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον · ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ἀνεξελέγκτως · ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ'ἀποφαίνεσθαι.* Epikur behauptet (adv. Math. VII, 413): *τὸ γὰρ ὁρατὸν οὐ μόνον φαίνεται ὁρατόν, ἀλλὰ καὶ ἔστι τοιοῦτον ὁποῖον φαίνεται. καὶ τὸ ἀκουστόν οὐ μόνον φαίνεται ἀκουστόν, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἀληθείαις τοιοῦτον ὑπάρχει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως. γίνονται οὖν πᾶσαι αἱ φαντασίαι ἀληθεῖς καὶ κατὰ λόγον* e. c. Mit Epikur stimmt der moderne Skeptizismus überein. (XIV, S. 540): „Es muß alter Skeptizismus vom neuen unterschieden werden, wir haben es nur mit jenem zu tun; er ist wahrhafter, tiefer Natur. Der neue Skeptizismus ist eher Epikureismus; d. h. Schulze und andere legen zugrunde: man müsse für wahr halten das sinnliche Sein, was das sinnliche Bewußtsein uns gebe; an allem anderen aber müsse man zweifeln; was wir meinen, sei das letzte — Tatsachen des Bewußtseins. Das ist Subjektivität — Eitelkeit des Bewußtseins; diese ist allerdings unüberwindlich — nicht der Wissenschaft, Wahrheit, sondern sich, der Subjektivität." Den Schein als Schein für das

Wahre zu erklären ist der Standpunkt der sinnlichen Gewißheit, welche um die Einzelnheit zu retten die Wahrheit in das Band, in die Beziehung verlegt; diesen Standpunkt hat das wahrnehmende Bewußtsein überwunden. Der Gegenstand ist in sich reflektiert, er ist an sich, das Wesentliche und Wahre; die Beziehung aber und der Schein ist das Unwesentliche. Der Gegenstand ist wohl Erscheinung, die Erscheinung aber ist nicht sein eigentliches Sein. (VI, S. 97): „Die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungserkenntnis bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewußtseins als bloßer Erscheinungen ist jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen, d. h. dem sinnlich verständigen Bewußtsein gelten die Gegenstände, von denen es weiß, in ihrer Vereinzelung als selbständig und auf sich beruhend, und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durch einander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben voneinander als etwas den Gegenständen Äußerliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muß nun allerdings behauptet werden, daß die Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, bloße Erscheinungen sind, d. h. daß dieselben den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in einem Andern haben. Dabei kommt es aber weiter darauf an, wie dieses Andere bestimmt wird. Nach der kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für uns und das Ansich derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits. An diesem subjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unseres Bewußtseins bildet, ein nur Unsriges, nur durch uns Gesetztes ist, hat das unbefangene Bewußtsein mit Recht Anstoß genommen. Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns, sondern an sich bloße Erscheinungen sind und daß dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen, göttlichen Idee zu haben.“ Das Bewußtsein hat Recht, wenn es erkennt, daß die Unwahrheit des Wahrnehmens in es fällt; es täuscht sich nur in dem Grunde. Indem es aber der Trennung sich bewußt wird, vertieft es die Kluft, treibt es den Gegensatz auf die Spitze, bearbeitet es den Gegenstand so, daß er fähig wird in die Vernunfterkenntnis aufgenommen zu werden. (II, S. 25): „Aber ein wesentliches Moment ist dies Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht ver-

wundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfang getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhang mit anderem Wirkliche, ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheuere Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ich. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. — Diese Macht ist er nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut und bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es (das Negative) in das Sein umkehrt." — So stark ist aber die konkrete Identität, daß sie sogar für das Bewußtsein selbst über die von ihm gesetzte Trennung übergreift; denn wie das Bewußtsein an sich das Setzende der Trennung, der unwahren Vorstellungen von dem Ding an sich und dem reinen Ich ist, so ist es für es selbst das Beurteilende dieser Trennung, das Entscheidende über die Richtigkeit und Unrichtigkeit seiner Vorstellungen.

Durch diese Erkenntnis aber ist es zugleich fähig sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, korrigiert diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit als Wahrheit des Wahrnehmens in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseins, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

Über Locke vgl. die S. 79 angeführten Worte. Von Kant heißt es XV, S. 555: „Die kantische Philosophie wird auch kritische Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist eine Kritik des Erkenntnisvermögens zu sein. Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnisvermögen untersuchen. Das ist dem Menschenverstand plausibel, ein Fund für den gesunden Menschenverstand. Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei zu leisten, was gefordert wird — den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Änderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln. Es ist als ob

man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres. Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt: es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht ff." Das Problem, auf welches H. hier aufmerksam macht, ist längst von den Skeptikern hervorgehoben worden, welchen es vor allem darauf ankam, die Gültigkeit des Kriteriums zu erschüttern. Sext. Emp. Pyrrhon. Hypotypos. II, 78—82. Adversus Math. VII, z. B. 310: *οὐδ' ἑαυτῆς ἐπιγνώμων ἐστὶν ἡ διάνοια · εἴπερ γὰρ ὁ νοῦς ἑαυτὸν καταλαμβάνεται, ἤτοι ὅλος ἑαυτὸν καταλήψεται ἢ ὅλος μὲν οὐδαμῶς, μέρει δέ τινι ἑαυτοῦ καὶ πρὸς τοῦτο χρώμενος. καὶ ὅλος μὲν ἑαυτὸν καταλαμβάνεσθαι οὐκ ἂν δυνηθείη · εἰ γὰρ ὅλος ἑαυτὸν καταλαμβάνεται, ὅλος ἔσται κατάληψις καὶ καταλαμβάνων. ὅλου δ'ὄντος τοῦ καταλαμβάνοντος, οὐδὲν ἔτι ἔσται τὸ καταλαμβανόμενον. τῶν δὲ ἀλογωτάτων ἐστὶ τὸ εἶναι μὲν τὸν καταλαμβάνοντα, μὴ εἶναι δὲ τὸ οὗ ἔστιν ἡ κατάληψις. καὶ μὴν οὐδὲ μέρει τινὶ δύναται πρὸς τοῦτο χρῆσθαι ὁ νοῦς. αὐτὸ γὰρ τὸ μέρος ὅπως ἑαυτὸ καταλαμβάνει; εἰ μὲν γὰρ ὅλον, οὐδὲν ἔσται τὸ ζητούμενον · εἰ δὲ μέρει τινί, ἐκεῖνο πάλιν πῶς ἑαυτὸ γνώσεται; καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον.* Wie der Geist diese von ihm selbst hervorgerufene Schwierigkeit löst, zeigt H. in der Einleitung zur Phänomenologie SS. 67 und 68.

Ich werde also zuerst des Dinges als Eines gewahr und habe es in dieser wahren Bestimmung festzuhalten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes vorkommt, so ist dies als meine Reflexion zu erkennen.

Das Ding in seiner Wahrheit ist das wesentliche Eins, die Identität als Einheit der Identität und des Unterschieds. (VI, S. 254): „Das Ding ist zunächst als Ding an sich das mit sich Identische. Die Identität aber ist, wie wir gesehen haben, nicht ohne den Unterschied und die Eigenschaften, welche das Ding hat, sind der existierende Unterschied in der Form der Verschiedenheit. Während früher die Verschiedenen sich als gegeneinander gleichgültig erwiesen und die Beziehung derselben aufeinander nur durch die ihnen äußerliche Vergleichung gesetzt wurde, so haben wir nunmehr am Ding ein Band, welches die verschiedenen Eigenschaften untereinander verknüpft." Das Eins der Wahrnehmung aber ist das seiende Eins, die Unmittelbarkeit des Fürsichseins als Beziehung auf sich selbst „das in sich selbst Unterschiedslose und damit das Andere aus sich Ausschließende".

Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschaften vor, welche Eigenschaften des

Dings zu sein scheinen; allein das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte Eins zu sein, sind wir uns bewußt, daß sie in uns fällt. Dies Ding ist also in der Tat nur weiß, an unser Auge gebracht, scharf auch, an unsere Zunge, auch kubisch an unser Gefühl usf. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge usf. so auseinander.

(IV, S. 131): „Es ist schon oben bei dem Momente des Daseins, dem Ansichsein, des Dings-an-sich erwähnt und dabei bemerkt worden, daß das Ding-an-sich als solches nichts anderes als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, von dem man allerdings nichts wissen kann, eben darum, weil es die Abstraktion von aller Bestimmung sein soll. Nachdem so das Ding an sich als das Unbestimmte vorausgesetzt wird, so fällt alle Bestimmung außerhalb desselben in eine ihm fremde Reflexion, gegen welche es gleichgültig ist. Dem transzendentalen Idealismus ist diese äußerliche Reflexion das Bewußtsein. Indem dieses philosophische System alle Bestimmtheit der Dinge sowohl der Form als dem Inhalt nach in das Bewußtsein verlegt, so fällt es nach diesem Standpunkt in mich, in das Subjekt, daß ich die Baumblätter nicht als schwarz, sondern als grün, die Sonne rund und nicht viereckig sehe, den Zucker süß und nicht bitter schmecke; daß ich den ersten und zweiten Schlag einer Uhr als sukzedierend und nicht nebeneinander, noch den ersten als Ursache, auch nicht als Wirkung des zweiten bestimme usf. Dieser grellen Darstellung des subjektiven Idealismus widerspricht unmittelbar das Bewußtsein der Freiheit, nach welchem Ich mich vielmehr als das Allgemeine und Unbestimmte weiß, jene mannigfaltigen notwendigen Bestimmungen von mir abtrenne und sie als ein für mich Äußerliches, nur den Dingen Zukommendes erkenne. — Ich ist in diesem Bewußtsein seiner Freiheit sich diejenige wahrhaft in sich reflektierte Identität, welche das Ding-an-sich sein sollte. — Das Wesentliche der Unzulänglichkeit des Standpunktes, auf dem jene Philosophie stehen bleibt, besteht nun darin, daß sie an dem abstrakten Ding-an-sich als einer letzten Bestimmung festhält und die Reflexion oder die Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften dem Ding-an-sich gegenüberstellt, indem in der Tat das Ding-an-sich wesentlich jene äußerliche Reflexion an ihm selbst hat und sich zu einem mit eigenen Bestimmungen, mit Eigenschaften begabten bestimmt, wodurch sich die Abstraktion des Dings reines Ding-an-sich zu sein als eine unwahre Bestimmung erweist." Auf den Widerspruch der Sinnesorgane bezieht sich der dritte Tropus des Skeptiker. Sext. Emp.

Pyrrh. Hyp. I, 92: *ὅτι δὲ διαφέρονται αἱ αἰσθήσεις πρὸς ἀλλήλας πρόδηλον · αἱ γοῦν γραφαὶ τῇ μὲν ὄψει δοκοῦσιν εἰσοχὰς καὶ ἐξοχὰς ἔχειν, οὐ μὴν καὶ τῇ ἁφῇ. καὶ τὸ μέλι τῇ γλώττῃ ἡδὺ φαίνεται ἐπὶ τινων, τοῖς δ'οφθαλμοῖς ἀηδές · ἀδύνατον οὖν ἐστιν εἰπεῖν, ποτερον ἡδύ ἐστιν εἰλικρινῶς ἢ ἀηδές* e. c. Hegel bemerkt hiezu XIV, S. 562: „In der Tat macht eine solche Bestimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache aus, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtsein ist notwendig, daß das gedankenlose Hererzählen nacheinander ‚das Blaue, Eckige usf. ist' nicht das Sein des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädikate, sie sagen nicht das Ding als Subjekt. Wichtig ist es auf den Gegensatz der Sinne aufmerksam zu machen; sie widersprechen sich, dasselbe fassen verschiedene Sinne also anders auf."

Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind.

Die Formen unserer Anschauung, Raum und Zeit, sind die Mitte, welche das Ding-an-sich mit der Einheit des Ich, der Apperzeption des Selbstbewußtseins zusammenschließt; sie sind sinnlich und zugleich allgemein. (XV, S. 561): „In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst; dies andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, sie sind das Leere." (XV, S. 562): „Zeit und Raum sind das Allgemeine der sinnlichen Erfahrung; sie sind Anschauungen, aber a priori." — Der Begriff des Mediums hängt zunächst mit dem terminus medius des abstrakten Verstandesschlusses zusammen. (V, S. 120): „Der Ausdruck Mitte ist von räumlicher Vorstellung hergenommen und trägt das seinige dazu bei, daß beim Außereinander der Bestimmungen stehen geblieben wird." (V, S. 144): „Es ist durch den Begriff des Schlusses die Unvollkommenheit des formalen Schlusses ausgesprochen, in welchem die Mitte nicht als Einheit der Extreme, sondern als eine formale, von ihnen qualitativ verschiedene, abstrakte Bestimmung festgehalten werden soll." Seinem Begriffe nach ist das Medium „das Vermittelnde des Scheinens von Anderem zu Anderem"; in der Natur aber ist der gestaltete, erscheinende Körper ein Medium in seinem Verhältnis zu der als solcher existierenden Erscheinung und Manifestation, dem Licht. Der Körper ist zunächst in der Bestimmung des abstrakten Fürsichseins das absolut Finstere, das Ungestaltete, die Masse; aber ebenso ist es ihm wesentlich für ein Anderes zu sein, sich zu manifestieren. Die reine Manifestation als solche ist das Licht; diese Manifestation existiert selbst, d. h. sie erscheint, sie manifestiert sich. „Zur Manifestation aber (VII, 1, 134) gehört ein Subjekt. Das Licht kann nur Materie genannt werden, insofern es unter der Form eines Individuellen für sich selbständig existiert; diese Vereinzelung besteht darin, daß das

Licht als Körper ist — die Sonne, der selbstleuchtende Körper.“ Das Moment des Gegensatzes, das Manifestierte ist als solches ebenso gesetzt. Der gestaltete Körper aber leuchtet als solcher nicht, er ist für sich nicht die Manifestation, sondern nur im Verhältnis zum andern. (VII, 1, S. 277): „In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre mit sich identische Selbstischkeit, die abstrakte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität, das Licht. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist ein Verhältnis zum Licht. Der Körper ist als reiner Krystall in der vollkommenen Homogeneität seiner neutral-existierenden inneren Individualisierung durchsichtig und ein Medium für das Licht.“ Der Körper also als abstrakte Sichselbstgleichheit ist das Medium; das allgemeine Medium aber ist diese abstrakte Identität selbst — das Licht. Denn das Licht ist als Abstraktion nicht die Erscheinung selbst, sondern das Vermittelnde derselben; das Licht ist so in der Natur dasselbe Prinzip wie die reine Verstandesidentität im Geiste — das Setzen der Erscheinung, das allgemeine Zur-erscheinung-bringen. (VII, 2, S. 132): „Ich ist der unendliche Raum, die unendliche Gleichheit des Selbstbewußtseins mit sich, die Abstraktion der leeren Gewißheit meiner selbst und der reinen Identität meiner mit mir. Ich ist nur die Identität des Verhaltens meiner als Subjekts zu mir als Objekt. Mit dieser Identität des Selbstbewußtseins ist das Licht parallel und das treue Abbild desselben. Es ist nur darum nicht Ich, weil es sich nicht in sich selbst trübt und bricht, sondern nur abstraktes Erscheinen ist. Könnte sich das Ich in der reinen abstrakten Gleichheit erhalten, wie die Inder wollen: so wäre es entflohen, es wäre Licht.“ — Das Licht also ist nicht Selbstbewußtsein, weil ihm die Unendlichkeit der Rückkehr in sich fehlt; es ist nur Manifestation seiner, aber nicht für sich selbst, sondern nur für Anderes. — (S. 138): „Die Untrennbarkeit des Lichts in seiner unendlichen Ausdehnung, ein physisches Außereinander, das mit sich identisch bleibt, kann vom Verstande am wenigsten für unbegreiflich ausgegeben werden, da sein eigenes Prinzip vielmehr diese abstrakte Identität ist.“ Das Medium ist demnach die Allgemeinheit der Verstandesidentität, das abstrakte Sichaufsichselbstbeziehen, welches als solches zugleich Einzelnheit, abstrakt Unterschiedenes und durch das Andere seiner Vermitteltes ist: das Band und das Vermittelnde des Unterschieds nur, insofern es selbst dem Unterschied gegenübertritt, durch diesen vermittelt ist, ihn zur Bedingung hat.“ (VI, S. 126): „Das Denken als Tätigkeit des Besonderen hat nur die Kategorien zu seinem Produkte und Inhalt. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind beschränkte Bestimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. — Diese Denkbestimmungen werden auch Begriffe genannt;

und einen Gegenstand begreifen heißt insofern nichts als ihn in der Form eines Bedingten und Vermittelten fassen, somit, insofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren". (V, S. 47): „Dies macht also diese Allgemeinheit zur abstrakten, daß die Vermittlung nur Bedingung ist oder nicht an ihr selbst gesetzt ist. Weil sie nicht gesetzt ist, hat die Einheit des Abstrakten die Form der Unmittelbarkeit und der Inhalt die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit, weil er nicht als diese Totalität ist, welche die Allgemeinheit der absoluten Negativität ist. Das Abstraktallgemeine ist somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, welcher nicht als solcher gesetzt ist."

Hierdurch also, daß wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu sein als unsere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dings, Eins zu sein. —

Da die Entwicklung der Gestalten des Bewußtseins nicht nur eine begriffliche, sondern auch zeitliche ist und dem Fortgang des Begriffs die Folge in der Zeit entspricht, mag es befremdlich erscheinen, daß der begrifflich frühere Standpunkt zeitlich später seinen philosophischen Ausdruck gefunden hat. In der Tat hat man es nicht nötig auf die bekannten Worte des Aristoteles zu rekurrieren, denen zufolge der den Jahren nach Jüngere, den Gedanken nach der Ältere sein kann. Das Verdienst Kants liegt einerseits in dem Versuch zur Systematisierung des Inhalts der Erfahrungen. (XV, S. 551): „Kant kehrt zum Standpunkt des Sokrates zurück, zum Denken, aber mit der unendlichen Bestimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit. Wir sehen die Freiheit des Subjekts wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist höher gestellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. daß der Inhalt selbst sei die Einheit des Begriffs und der Realität." Das Auszeichnende der kantischen Philosophie ist anderseits nicht die Aufstellung, sondern die Überwindung des Dualismus von Ding-an-sich und Ich und die Vorstellung von einem jenseits der Erscheinungen liegenden, unerkennbaren Ding-an-sich ein Zurückgleiten in die Weise gewöhnlicher Verstandesreflexion, ein Aufgeben des wahrhaft spekulativen Gedankens der ursprünglich synthetischen Einheit. S. S. 113. — Dieser Dualismus ist eine leicht auch dem gewöhnlichsten Bewußtsein sich aufdrängende Vorstellung und deshalb von jeher für den gesunden Menschenverstand das Einleuchtendste, aber nicht das Wahre an der kantischen Philosophie. „Der neueste Aenesidemus", sagt H., „hat die kantische Philosophie in die möglichst krasseste Form gegossen, wozu

der Verfasser durch den Vorgang der Reinholdischen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war, und sie nicht anders als in der Gestalt des krassesten Dogmatismus begriffen, der eine Erscheinung und Sache-an-sich hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Tiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen." (XVI, S. 128.) Ist der Dualismus gesetzt, so ist es das nächstliegende für das Bewußtsein, welchem der Gegenstand in das sinnliche Sein zurückgegangen ist, die Verschiedenheit der Sinnesempfindungen auf sich zu nehmen; unmittelbar aber drängt sich der Gedanke auf, daß in ihm selbst kein Prinzip für diese Verschiedenheit liege und der Grund derselben vielmehr in dem Gegenstand selbst gesucht werden müsse. Der Versuch die Gedanken des Eins und des Vielen, der einfachen Einheit der Reflexion in sich und der Verschiedenheit der Eigenschaften an dem Gegenstand selbst zusammenzubringen kennzeichnet den Standpunkt der Lockeschen Untersuchungen. Locke, der es unternommen hat den Ursprung der Ideen abzuleiten, muß erfahren, daß ihm der Ursprung seiner eigenen „Ideen" nachgewiesen wird; mit souveräner Überlegenheit wird ihm der Stift aus der Hand genommen und gezeigt, wie eigentlich geschrieben werden sollte.

3. Stoff und Kraft. Locke und Hobbes.

Diese verschiedenen Seiten, welche das Bewußtsein auf sich nimmt, sind aber jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, bestimmt; das Weiße ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze und so fort; und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern sich entgegensetzt. Es schließt aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu sein ist das allgemeine Aufsichselbstbeziehen und dadurch, daß es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich, sondern durch die Bestimmtheit. Die Dinge selbst sind an und für sich bestimmte; sie haben Eigenschaften, wodurch sie sich von andern unterscheiden.

Indem so die Beziehung in das Ding selbst verlegt wird und dieses die Bestimmtheit erhält Medium zu sein, hat sich für das Bewußtsein der Übergang des Dinges-an-sich in die Eigenschaft, der äußeren Reflexion in die innere Reflexion, die Beziehung auf sich selbst des Dings vollzogen; für uns aber hat sich die Erscheinung in sich selbst als in das Gesetz reflektiert, in den Gegensatz der unwesentlichen Erscheinung und des Inhalts als ihrer Grundlage. Die Erscheinung ist zunächst die Identität, in welcher die Reflexion in sich des einen aus-

schließende Reflexion des andern und das Sein des einen durch das Nichtsein des andern vermittelt ist. „Der Zusammenhang des sich gegenseitig begründenden Existierenden besteht darum in dieser gegenseitigen Negation, daß das Bestehen des Einen nicht das Bestehen des Anderen, sondern dessen Gesetztsein ist, welche Beziehung des Gesetztseins allein ihr Bestehen ausmacht.“ (IV, S. 147.) Beide sind somit Gesetztsein und gehen in ihre Identität zurück, welche nunmehr auch gesetzt ist, das Bestehen der Gesetzten so zu sein, daß das Gesetztsein des Einen zugleich das Gesetztsein des Andern und deswegen das Bestehen beider ist. „In der negativen Vermittelung ist unmittelbar die positive Identität des Existierenden mit sich selbst enthalten. Denn es ist nicht Gesetztsein gegen einen wesentlichen Grund oder ist nicht der Schein an einem Selbständigen; sondern ist Gesetztsein, das sich auf ein Gesetztsein bezieht, oder ist Schein nur in einem Scheine. Es bezieht sich in dieser seiner Negation oder in seinem Andern, das selbst ein Aufgehobenes ist, auf sich selbst; ist also mit sich identische oder positive Wesentlichkeit. — In der Erscheinung hat jedes dieser beiden sein Bestehen so in dem Andern, daß es zugleich nur in dessen Nichtbestehen ist. Dieser Widerspruch hebt sich auf; und die Reflexion desselben in sich ist die Identität ihres beiderseitigen Bestehens, daß das Gesetztsein des Einen auch das Gesetztsein des Andern ist. Sie machen ein Bestehen aus, zugleich als verschiedener, gegeneinander gleichgültiger Inhalt. In der wesentlichen Seite der Erscheinung ist somit das Negative des unwesentlichen Inhalts, sich aufzuheben, in die Identität zurückgegangen; er ist ein gleichgültiges Bestehen, welches nicht das Aufgehobensein, sondern vielmehr das Bestehen des Anderen ist. Diese Einheit ist das Gesetz der Erscheinung.“ (IV, 147—148.)

Die Erkenntnis beruht nach Locke auf der Erfahrung und der Inhalt der Erfahrung sind die Ideen, die Beziehung das Ansich auf das Bewußtsein, die Weise, in welcher sich der Gegenstand dem Bewußtsein darstellt. (XV, S. 424): „L. betrachtet, wie der Verstand nur das Bewußtsein und insofern etwas in dem Bewußtsein ist, und erkennt das Ansich nur, insofern es in diesem ist.“ Trotzdem Locke so das Wahre in dem Füranderessein erblickt, begeht er doch die Inkonsequenz aller Empiriker den Gegenstand, das Ansich, als das Wahre hinzustellen. (I, 2, 8, 14): „Die Ideen der primären Eigenschaften sind Ebenbilder der Körper und ihre Muster existieren wirklich in den Körpern selbst, wogegen die von den sekundären Eigenschaften in uns hervorgebrachten ihnen ganz und gar nicht ähnlich sind.“ (I, 2, 1, 3): „Unsere Sinne, indem sie mit fühlbaren Gegenständen von besonderer Beschaffenheit in Berührung treten, bringen eine Mehrzahl unterschiedener Wahrnehmungen in das Bewußtsein gemäß der mannig-

fachen Art und Weise, wie jene Gegenstände auf sie einwirken, und so kommen wir zu den Ideen, die wir von gelb, weiß usf. haben, was wir sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften nennen und von denen ich sage, die Sinne bringen sie ins Bewußtsein, indem ich meine, sie bringen von äußeren Gegenständen das ins Bewußtsein, was hier solche Wahrnehmungen hervorruft.“ Die Seele ist tabula rasa, die nur erfüllt wird von dem, was wir aus der Erfahrung aufnehmen, und in ihrem Aufnehmen rein passiv ist. (I, 2, 1, 25): „Es steht nicht in seiner (des Verstandes) Macht, ob er diese Anfänge und gewissermaßen Rohstoffe des Wissens haben will oder nicht; denn die Gegenstände unserer Sinne drängen vielfach ihre eigentümlichen Ideen unserem Geiste auf, wir mögen wollen oder nicht. — Je nachdem die uns umgebenden Körper verschieden auf unsere Organe wirken, ist der Geist genötigt die Eindrücke zu empfangen und kann die Wahrnehmung der mit ihnen verbundenen Ideen nicht vermeiden.“ (I, 2, 2, 2): „Es steht nicht in der Macht des erhabensten Genies oder des ausgebildetsten Verstandes durch irgend welche Lebhaftigkeit oder Mannigfaltigkeit der Gedanken im Geiste auch nur e i n e neue einfache Idee zu erfinden oder zu gestalten, die nicht auf den vorerwähnten Wegen hineingekommen wäre; und ebensowenig kann irgend eine Kraft des Verstandes die dort vorhandenen zerstören.“ Sind demnach auch nicht alle Ideen getreue Bilder der Eigenschaften, so entspricht doch jeder Idee eine wirkliche Eigenschaft als ihre Ursache, wodurch Locke den Ideebegriff der Kraft gewinnt. (I, 2, 8, 7): „Um die Natur unserer Ideen besser zu ermitteln, wird es nützlich sein, zwischen ihnen zu unterscheiden, insofern sie Ideen oder Wahrnehmungen in unserem Geiste, oder Modifikationen der Materie in den Körpern sind, wodurch solche Wahrnehmungen in uns verursacht werden ff.“ (8): „Alles, was der Geist in sich selber wahrnimmt, oder was das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung des Denkens oder Verstandes ist, das nenne ich Idee; und die Kraft eine Idee in unserem Bewußtsein hervorzubringen nenne ich eine Eigenschaft des Gegenstandes, dem jene Kraft innewohnt. Weil z. B. ein Schneeball die Kraft hat in uns die Ideen von weiß, kalt und rund hervorzubringen, so nenne ich die Kraft diese Ideen in uns hervorzubringen, wie sie im Schneeball sind (as they are in the snowball), Eigenschaften, und wie sie Sinnesempfindungen oder Wahrnehmungen in unserem Verstande sind, nenne ich sie Ideen.“ — Zu den primären Eigenschaften rechnet L. Ausdehnung, Gestalt, Bewegung oder Ruhe, Anzahl und als wichtigste die Solidität. (I, 2, 4, 1): „Das, was die Annäherung zweier gegeneinander bewegter Körper hindert, nenne ich Solidität. — Diese Idee scheint unter allen andern am innigsten mit dem Körper verbunden und am wesentlichsten für ihn zu sein. Sie ist

(I, 2, 4, 2) die dem Körper zukommende Idee, wodurch wir ihn als raumerfüllend auffassen. Die Idee der Raumerfüllung besteht darin, daß, wenn wir uns irgend einen Raum als von einer soliden Substanz eingenommen denken, wir uns diese als dergestalt in dessen Besitz vorstellen, daß sie alle anderen soliden Substanzen davon ausschließe." Was Solidität ist, vermag L. allerdings nicht begrifflich zu bestimmen. (I, 2, 4, 6): „Wenn mich jemand fragen sollte, was diese Solidität sei, so verweise ich ihn an die Belehrung durch seine Sinne; er möge einen Kieselstein zwischen seine Hände nehmen und dann versuchen diese ineinander zu bringen, so wird er es erfahren. Wenn er hierin keine hinlängliche Erklärung darin findet, was Solidität sei und worin sie bestehe, so verspreche ich ihm dies zu sagen, wenn er mir sagt, was Denken ist oder worin es besteht, oder mir erklärt, was Ausdehnung oder Bewegung ist. — Unsere einfachen Ideen sind so, wie die Erfahrung sie uns lehrt; wenn wir aber darüber hinaus versuchen sie uns durch Worte für den Verstand klarer zu machen, so werden wir nicht mehr Erfolg haben, als wenn wir uns daran machten die Dunkelheit im Bewußtsein eines Blinden durch Sprechen aufzuhellen ff." Daß die Solidität des Dinges nichts anderes als das Eins ist, stellt H. fest, ebenso wie er aus dem Begriff des Eins (III, 182 ff) den Grund nachweist, warum L. nicht bei der Solidität stehen bleiben konnte, sondern ohne darüber Rechenschaft zu geben neben ihr noch eine Anzahl anderer Eigenschaften unmittelbar annehmen mußte. (I, 2, 23, 6): „Durch nichts anderes als solche Kombinationen einfacher Ideen stellen wir uns eigentümliche Arten von Substanzen vor; darin bestehen die Ideen, die wir von ihren verschiedenen Spezies in unserem Geiste haben, und nur solche bezeichnen wir durch ihre spezifischen Namen, z. B. Mensch, Pferd, Sonne ff. Was ist die Idee der Sonne weiter als ein Aggregat dieser verschiedenen einfachen Ideen: glänzend, heiß, rund, sich regelmäßig bewegend, in gewisser Entfernung von uns und vielleicht noch einigen anderen, je nachdem der, welcher an die Sonne denkt und von ihr spricht, die sinnlichen Qualitäten, Ideen oder Eigenschaften, die in dem von ihm Sonne genannten Dinge enthalten sind, mehr oder weniger genau beobachtet hat? Auch brauchen wir uns (I, 2, 23, 8) nicht darüber zu wundern, daß die Kräfte einen großen Teil unserer komplexen Ideen von Substanzen ausmachen, weil bei den meisten derselben ihre sekundären Eigenschaften hauptsächlich dazu dienen eine von der anderen zu unterscheiden und gewöhnlich einen großen Teil der komplexen Idee einer jeden ihrer Arten bilden. Denn da unsere Sinne uns bei der Ermittelung der Größe, Textur und Gestalt der kleinsten Teilchen der Körper im Stich lassen, worauf deren wirkliche Beschaffenheit und ihre Unterschiede beruhen, so sind wir ge-

nötigt uns ihrer sekundären Eigenschaften als der charakteristischen Zeichen und Merkmale zu bedienen, wonach wir in unserem Geist Ideen von ihnen bilden und sie voneinander unterscheiden; alle sekundären Eigenschaften aber sind nichts als bloße Kräfte.

Indem die Eigenschaft die eigene Eigenschaft des Dinges oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es, mehrere Eigenschaften. Denn fürs erste ist das Ding das wahre, es ist an sich selbst; und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweitens die bestimmten Eigenschaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschaften an ihm nur, indem sie mehrere sich voneinander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegeneinander.

Wenn das Ding nur eine Eigenschaft hätte, so wäre es identisch mit derselben, nicht Ding, sondern Etwas. „Das Etwas ist identisch mit der Bestimmtheit, die Grenze gehört dem Etwas selbst an; es hat kein Dasein außer ihr; sie ist das Ansichsein des Etwas selbst, ist seinem Insichsein nicht äußerlich, sondern selbst insichseiende Grenze. Ihre Wahrheit ist die Bestimmtheit überhaupt. Wenn die Grenze sich verändert, so scheint das Etwas überhaupt noch als ein Dasein zu bleiben und die Veränderung außer ihr, nur in der Grenze vorzugehen. — Wie aber die Grenze in der Wahrheit ist, nämlich als Bestimmtheit, ist sie das, wodurch Etwas das ist, was es ist; wenn die Bestimmtheit verschwindet, so verschwindet Etwas selbst, oder wenn eine andere Bestimmtheit an die Stelle einer anderen tritt, so ist etwas selbst ein Anderes." Der Gegenstand des Bewußtseins aber ist längst über die Bestimmtheit des Etwas hinausgegangen; als in sich reflektierte Allgemeinheit ist er das Dauernde, das im Wechsel der Zeit und seiner Bestimmtheiten sich Erhaltende. Das Etwas ist die Bestimmtheit, das Ding hat die Bestimmtheiten an ihm. (VI, S. 254): „Die Eigenschaft ist nicht mit der Qualität zu verwechseln. Man sagt zwar auch, Etwas habe Qualitäten. Diese Bezeichnung ist indes insofern unpassend, als das Haben eine Selbständigkeit andeutet, die dem mit seiner Qualität unmittelbar identischen Etwas noch nicht zukommt. Etwas ist das, was es ist, nur durch seine Qualität, wohingegen das Ding zwar gleichfalls nur existiert, insofern es Eigenschaften hat, jedoch nicht an diese oder jene bestimmte Eigenschaft gebunden ist und somit dieselbe auch verlieren kann, ohne daß es deshalb aufhört, das zu sein, was es ist." Das Charakteristische der Eigenschaft ist es in der äußerlichen Beziehung als immanente Beziehung sich zu zeigen. (III, S. 118): „Denn

unter Eigenschaften versteht man Bestimmungen, die einem Etwas nicht nur überhaupt eigen sind, sondern insofern es sich dadurch in der Beziehung auf Andere auf eine eigentümliche Weise erhält, die fremden in ihm gesetzten Einwirkungen nicht in sich gewähren läßt, sondern seine eigenen Bestimmungen in dem Andern, ob es dies zwar nicht von sich abhält, geltend macht. Die mehr ruhenden Bestimmtheiten, z. B. Figur, Gestalt, nennt man dagegen nicht wohl Eigenschaften, auch etwa nicht Qualitäten, insofern sie als veränderlich, mit dem Sein nicht identisch vorgestellt werden."

Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiß und auch kubisch, auch scharf und so fort ist oder das Ding ist das Auch oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außereinander bestehen ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das Wahre genommen.

Das allgemeine Medium, das Auch, welches der äußeren Anschauung als Raumausdehnung erscheint (IV, S. 141), wird von Locke zunächst als die Kohäsion solider Teile aufgefaßt. Die Solidität ist das Ausschließende; sie unterscheidet sich z. B. von der Härte (I, 1, 2, 4) dadurch, daß sie „in der Raumerfüllung besteht und somit in der vollständigen Ausschließung anderer Körper aus dem von ihr eingenommenem Raum, die Härte dagegen in einem festen Zusammenhang der materiellen Teile ff." Die Ausdehnung eines Körpers ist nichts als der Zusammenhang oder die Kontinuität solider, trennbarer und beweglicher Teile, die Ausdehnung des Raumes aber die Kontinuität nicht solider, untrennbarer und unbeweglicher Teile. Die Kontinuität, der Zusammenhang solider Teile, wird als Kohäsion bezeichnet, diese selbst ist aber unbegreiflich. (I, 2, 23, 24): „Da ein Körper nicht weiter und auf keine andere Weise ausgedehnt ist als durch die Vereinigung und den Zusammenhang seiner soliden Teile, so werden wir die körperliche Ausdehnung nur schlecht begreifen, solange wir nicht wissen, worin die Vereinigung und der Zusammenhang seiner Teile bestehen, was mir ebenso unbegreiflich zu sein scheint wie die Art und Weise des Denkens, und wie dieses vollzogen wird." Wird nun demnach eine Berührung der soliden Teile auch angenommen, so kann dies — in der Weise der sinnlichen Vorstellung gesprochen — doch nur für die aneinanderstoßenden Partikeln gelten, während die Teile im übrigen gerade infolge der Solidität der dazwischenliegenden sich ausschließen, sich nicht berühren. Auf der primären Qualität der Teilchen aber beruhen die Eigenschaften und die Ideen derselben, welche durch einen Stoß der Teilchen in uns hervorgerufen werden. (I, 2, 8, 12): „Die Körper bringen in uns Ideen hervor augenscheinlich durch einen Stoß,

die einzige Weise, in der wir uns Körper wirksam denken können. Wenn demnach äußere Objekte nicht in unser Bewußtsein eintreten, während sie darin Ideen hervorrufen, und wir doch jene ursprünglichen Eigenschaften an denen von ihnen wahrnehmen, die einzeln in den Bereich unserer Sinne fallen, so ist einleuchtend, daß sich von dort her eine Bewegung durch unsere Nerven oder Lebensgeister, durch gewisse Teile unseres Leibes bis in das Gehirn oder den Sitz der Sinneswahrnehmnng fortpflanzen muß um hier in unserem Bewußtsein die eigentümlichen Ideen hervorzubringen, die wir von ihnen haben. Und da die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung der Körper von wahrnehmbarer Größe durch den Gesichtssinn in einer gewissen Entfernung erkannt werden können, so ist es einleuchtend, daß gewisse einzeln nicht wahrnehmbare Körper von ihnen bis zu den Augen gelangen und dadurch dem Gehirn eine Bewegung mitteilen müssen, welche die Ideen, die wir von ihnen in uns tragen, hervorbringt." Ebenso müssen wir uns die Entstehung der sekundären Eigenschaften vorstellen. „Wir dürfen wohl annehmen, daß die verschiedenen Bewegungen und Gestalten, Größe und Anzahl solcher Partikeln, indem sie auf unsere verschiedenen Sinnesorgane einwirken, in uns die verschiedenen Sinneswahrnehmungen hervorrufen, die wir von den Farben und Gerüchen der Körper haben; z. B. daß ein Veilchen durch den Stoß solcher unsichtbaren Stoffteilchen von eigentümlicher Gestalt und Größe und mit verschiedenen Abstufungen und Modifikationen ihrer Bewegung die Entstehung von der blauen Farbe und dem süßen Geruch jener Blume in unserem Bewußtsein verursache."

Wir stehen bei dem Übergang des Begriffs des Dinges in denjenigen der Kraft, der Kinetik in die Dynamik, der Mechanik in die Physik. (VII, 1, S. 129): „Die Bestimmungen des Begriffs erhalten jetzt Materialität; das Fürsichsein der Materie findet ihren Einheitspunkt, und indem sie so fürsichseiendes Fürsichsein und das Übergehen der Bestimmungen, das Schwinden derselben ineinander selbst geschwunden ist, so treten wir logisch in die Sphäre des Wesens. Dieses ist Rückkehr zu sich selbst in seinem Anderen, Scheinen der Bestimmungen ineinander, die so in sich reflektiert sich jetzt als Formen entwickeln. Diese Formen sind: Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, Grund. Die Materie nämlich geht aus ihrer ersten Unmittelbarkeit heraus, wo Raum und Zeit, Bewegung und Materie ineinander übergingen, bis die Materie endlich in der freien Mechanik die Bestimmungen zu ihren eigenen werden ließ, und somit aufzeigt sich durch sich selbst zu vermitteln und zu bestimmen. Der Stoß ist ihr kein äußerlicher mehr, sondern ihr Unterscheiden ist ihr immanenter, innerlicher Stoß; sie unterscheidet und bestimmt sich an ihr selbst, ist Reflexion in sich. Ihre Be-

stimmungen sind materiell und sprechen die Natur des Materiellen aus; sie manifestiert in ihnen sich selbst; denn sie ist nur diese Bestimmungen. Es sind materielle Qualitäten, die zur Substanz der Materie gehören; was die Materie ist, ist sie nur durch ihre Qualitäten. In der ersten Sphäre sind die Bestimmungen noch von der Substanz geschieden, sie sind nicht materielle Bestimmungen; sondern die Substanz ist als solche noch in sich verschlossen, unmanifestiert, woher sie auch nur ein Suchen ihrer Einheit war.“

Bei diesem Wahrnehmen nun ist das Bewußtsein zugleich sich bewußt, daß es sich auch in sich selbst reflektiert und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengesetzte Moment vorkommt.

Das wahrnehmende Bewußtsein ist als solches seinem Begriffe nach das Auch des Ich und des Gegenstandes, das gleichgültige Medium, in welchem beide Momente ineinanderscheinen mit dem Scheine selbständigen Bestehens ohne sich zu durchdringen und aufzuheben. Das wahrnehmende Bewußtsein ist aber auch für sich das Auch, das Zusammen verschiedener Seelenkräfte, welche es empirisch aufnimmt, die sich wohl an sich, aber nicht für dasselbe in die Einheit reflektieren. Die Einheit ist wohl auch für dieses Bewußtsein vorhanden, aber sie wandelt sich ihm sofort in das Auch: in ein gleichgültiges Zusammen unterschiedener Kräfte und auch in eine besondere Kraft, die Vernunft oder auch die Reflexion auf sich, welche dann neben die anderen Seelenvermögen tritt. Die Reflexion in sich ist dem Bewußtsein so das Auch und ein Auch, aber das Auch ist selbst nur ein Auch. (Locke I, 2, 6, 1): „Der Geist gewinnt, wenn er seinen Blick nach innen auf sich selbst richtet (auf sich reflektiert) und sein eigenes Verfahren mit seinen Ideen beobachtet, hieraus andere Ideen, die ebensogut zu Objekten seiner Beobachtung werden können wie irgendwelche der von äußeren Dingen erhaltenen.“ (I, 2, 23, 15): „Außer unseren komplexen Ideen materieller, sinnlich wahrnehmbarer Substanzen sind wir imstande aus den einfachen Ideen wie Denken, Verstehen, Wollen, Wissen, bewegende Kraft usf., die wir von den täglich in uns selbst als in einer Substanz koexistierend beobachteten Tätigkeiten unseres Geistes entnommen haben, die komplexe Idee eines immateriellen Geistes zu bilden. Und indem wir so die Ideen von Denken, Wahrnehmen, Freiheit und der Kraft sich selbst und andere Dinge zu bewegen zusammenfügen, gewinnen wir eine ebenso klare Auffassung und Vorstellung von immateriellen Substanzen, wie wir von materiellen haben. Denn, wenn wir die Idee des Denkens und Wollens oder der Kraft, zu bewegen oder körperliche Bewegung zu beruhigen, zusammenfügen und mit Substanz, wovon wir keine deutliche Idee haben, ver-

binden, so gewinnen wir die Idee eines immateriellen Geistes; und wenn wir die Idee kohärenter, solider Teile und der Fähigkeit bewegt zu werden zusammenfügen und mit Substanz, wovon wir auch hier keine positive Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee der Materie. Die eine ist eine ebenso klare und deutliche Idee wie die andere, weil die Idee des Denkens und der aktiven Bewegung eines Körpers ebenso klare und deutliche Ideen sind wie die Ideen der Ausdehnung, der Solidität und des Bewegtwerdens. Denn unsere Idee von Substanz ist in beiden Fällen gleich dunkel oder überhaupt keine, sie ist nur ein hypothetisches Ich-weiß-nicht-was um die Ideen zu tragen, die wir Akzidenzien nennen.“ Diese Ansicht Lockes über den immateriellen Geist ist in der Tat Materialismus; „denn dieser besteht darin die Seele aus Teilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen.“ (XIII, S. 300.) Auch Kant hat sich nicht von dieser Vorstellung vollständig freigemacht. (XV, S. 574): „Das dritte bei K. ist nun die Vernunft. Das zweite war der Verstand, das denkende Bestimmen. K. geht vom Verstand nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelensack herumgesucht, was darin für Vermögen sich befinden; es findet sich zufälligerweise noch Vernunft — es wäre ebensogut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Physikern zufällig ist — es ist gleichgültig, ob er sei oder auch nicht“. (XV, S. 578): „Hier (bei dem Paralogismus der reinen Vernunft) gerät K. mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch. K. hat ganz recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein sinnliches Ding ist, ein totes Beharrendes, ein Seelending, das ein sinnliches Dasein hat. Das Gegenteil, das er behauptet, ist aber nicht, daß Ich als dieses Allgemeine oder das Sichdenken das Wesen und die wahrhafte Realität, dies Moment der Wirklichkeit, die er verlangt, als gegenständliche Weise, an ihm selbst hat. Sondern er bleibt innerhalb dieser Vorstellung der Realität und des Seins stehen, daß die Realität darin bestehe ein sinnliches Dasein zu sein. Weil Ich kein sinnliches Dasein hat, uns in keiner äußeren Erfahrung gegeben ist, so ist es nicht reell. Denn Selbstbewußtsein, Ich als solches, ist nicht die Realität; es ist nur *unser* Denken oder K. faßt das Selbstbewußtsein schlechthin selbst nur als sinnliches auf.“ Bei der Reflexion-in sich aber ist das Bewußtsein sich bewußt, daß es sich auch aus dem Wahren herausreflektiert; erscheint nun in dem Wahrnehmen ein Moment, welches der Wahrheit des Bewußtseins nicht entspricht — und diese Wahrheit ist das Auch — so ist dieses Moment Täuschung. Das andere Moment der Dingheit aber ist das Diese, die Punktualität, in der sich die mannigfaltigen Be-

stimmungen durchdringen, als Eins setzen, in sich reflektieren. Die konkrete Wahrnehmung zeigt das Ding seiner begrifflichen Wahrheit entsprechend als Einheit des Eins und des Vielen, als Allgemeinheit, welche zugleich Einzelnheit ist; der abstrakte Verstand des wahrnehmenden Bewußtseins bringt diese Momente nicht zusammen; indem er beide auseinanderhält, vollzieht er unbewußt eine Trennung, welche die Analyse der Empirie mit Absicht vornimmt. (VI, S. 81): „Um Erfahrungen zu machen bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse. In der Wahrnehmung hat man ein mannigfach Konkretes, dessen Bestimmungen auseinandergelegt werden sollen wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöst. Diese Zergliederung hat also den Sinn, daß man die zusammengewachsenen Bestimmungen auflöst, zerlegt und nichts hinzutut als die subjektive Tätigkeit des Zerlegens. Die Analyse ist jedoch der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken, insofern die Bestimmungen, welche der analysierte Gegenstand in sich vereinigt enthält, dadurch daß sie getrennt werden, die Form der Allgemeinheit erhalten. Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint, er lasse dieselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch geschieht es zugleich, daß das Lebendige getötet wird; denn lebendig ist nur das Konkrete, Eine. Gleichwohl muß jene Scheidung geschehen um zu begreifen und der Geist selbst ist die Scheidung in sich. Dies ist jedoch nur die eine Seite und die Hauptsache besteht in der Vereinigung der Geschiedenen.“

Dies Moment aber ist Einheit des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschließt. Sie ist es demnach, welche das Bewußtsein auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften.

(Locke I, 2, 23, 1): „Während der Geist mit einer großen Anzahl einfacher Ideen teils durch die Sinne teils durch Reflexion auf seine eigene Tätigkeit versehen wird, bemerkt er auch, daß eine gewisse Anzahl dieser einfachen Ideen beständig zusammen auftreten, und diese werden, weil sie mutmaßlich einem Dinge angehören, die Wörter aber den gewöhnlichen Wahrnehmungen angepaßt werden und zum schnellen Gedankenausdruck dienen, zu einem Subjekt vereinigt und mit einem Namen belegt; worauf wir hernach aus Unachtsamkeit geneigt sind dieses als einfache Idee zu betrachten und davon als von einer solchen zu reden, obgleich es in der Tat eine Verknüpfung mehrerer Ideen miteinander ist, weil wir, wie gesagt, da wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Ideen jede für sich bestehen sollten, uns daran

gewöhnen ein Substrat vorauszusetzen, worin sie ihren Grund haben und woraus sie hervorgehen, welches wir deshalb Substanz nennen."

Es wird also von dem Dinge gesagt, es ist weiß, auch kubisch und auch scharf usf. Aber insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf.

(Locke, ib. 2): „Unsere Idee, der wir den allgemeinen Namen Substanz geben, ist nichts weiter als die vorausgesetzte, aber unbekannte Stütze der als existierend vorgefundenen Qualitäten, die, wie wir glauben, sine re substante, ohne etwas, das sie trägt, nicht bestehen könne; wir nennen sie substantia, was dem eigentlichen Sinne nach in schlichtem Englisch das unter etwas anderem Stehende oder dieses Emporhaltende bedeutet." (14): „Unsere spezifischen Ideen von Substanzen sind nichts weiter als Sammlungen einer gewissen Anzahl einfacher Ideen, die als zu einem Dinge vereinigt betrachtet werden. Obgleich diese Ideen von Substanzen gemeiniglich einfache Wahrnehmungen und ihre Namen einfache Ausdrücke sind, sind sie doch in der Tat komplex und zusammengesetzt. So besteht die Idee, die der Engländer mit dem Namen Schwan bezeichnet, aus weißer Farbe, langem Hals, rotem Schnabel usf., die alle auf sinnlich wahrnehmbare einfache Ideen hinauslaufen, sämtlich zu einem gemeinsamen Subjekt vereinigt."

Zu dem Ende bringt es das Insofern herbei, wodurch es sie auseinander und das Ding als das Auch behält.

Anstatt den Gegenstand als konkretes Eins zu begreifen trennt der Verstand die Vielen untereinander und faßt das Eins als Vieles, als Eins der Vielen auf, der Gedanke der Vernunft aber ist ebenso konkret wie der Gegenstand der Natur, was schon Plato nachgewiesen hat. (XIV, S. 233): „Wir sehen, daß Plato in Ansehung des Inhalts nichts anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden — Differenz absolut Entgegengesetzter, wie Eins und Vieles, Sein und Nichtsein und die Einheit von diesen; und daß er diesem spekulativen Erkennen das gemeine positive sowohl als negative Denken entgegensetzt — jenes, das diese Gedanken nicht zusammenbringt, eins, auch das andere getrennt gelten läßt oder negativ zwar der Einheit sich bewußt ist, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen." (XIV, S. 236): „P. kommt zu dem Resultate, ‚daß das Nichtsein näher bestimmt die Natur des Anderen ist' (Einheit, Identität mit sich — und Unterschied); ‚daß die *γένη*' (die Allgemeinheiten, eben die er sonst *ἰδέαι* nennt), ‚vermischt, synthesiert sind' (Einheit des Seins und Nichtseins und zugleich Nichteinheit), ‚und daß

das Sein und das Andere durch alles und durcheinander hindurchgeht (*διεληλυθότα*); daß das Andere Teil hat (*μετασχόν*) an dem Sein, inwohnt und durch dieses Inwohnen nicht dasselbe ist mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes, und als das Andere des Seins ist es notwendig das Nichtsein. Da das Sein dem Andern (*θατέρου*) inwohnt, so ist es nicht dasselbe mit den anderen Gattungen und ist nicht eine jede derselben; so daß es in den unendlich Vielen nicht selbst als ein unendlich Vieles (Geteiltes) ist.‘ Plato spricht es so aus: das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt — dies ist das Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische und dies Dasselbe ist ebenso das Andere und zwar in einunddderselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit in einer und derselben Rücksicht und nach der einen Seite, daß das eine von ihnen gesetzt ist, sind sie identisch nach derselben Seite.“ (Vgl. o. S. 38.) (XV, S. 233): „Das Schwere und Wahrhafte ist es zu zeigen, daß das, was das Andere ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (*ταὐτὸν ὄν*), ein Anderes ist und zwar in einer und derselben Rücksicht; nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist (d. h. Demselben zu sein ein Anderes und dem Anderen zu sein Dasselbe) wird auch die andere Bestimmung von ihnen aufgezeigt. Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgend eine Weise (*ἀμῇ γέ πῃ*, in gewisser Rücksicht, irgendwie) ein Anderes und das Andere auch Dasselbe, das Große auch klein (Protagoras Würfel) und das Ähnliche auch unähnlich sei, und sein Gefallen daran haben in Gedanken so immer das Entgegengesetzte vorzubringen, dies ist keine wahrhafte Einsicht und offenbar ein Erzeugnis solcher, welche erst das Wesen zu berühren anfangen; und muß einer sehr Neuling sein im Denken.“

Recht eigentlich wird das Einssein von dem Bewußtsein erst so auf sich genommen, daß dasjenige, was Eigenschaft genannt wurde, als freie Materie vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien und statt Eins zu sein zu einer bloß umschließenden Oberfläche wird.

(IV, S. 235): „Der Übergang der Eigenschaft in eine Materie oder in einen selbständigen Stoff ist der bekannte Übergang, den an der sinnlichen Materie die Chemie macht, indem sie die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks usf. als Lichtstoff, Färbestoff, Riechstoff, sauren, bittern usf. Stoff darzustellen sucht oder andere, wie den Wärmestoff, die elektrische, magnetische Materie, geradezu nur annimmt und damit die Eigenschaften in ihrer Wahrhaftigkeit zu handhaben überzeugt ist. Ebenso geläufig ist der Ausdruck, daß die Dinge

aus verschiedenen Materien oder Stoffen bestehen. Man hütet sich diese Materien oder Stoffe Dinge zu nennen; ob man wohl auch einräumen wird, daß z. B. ein Pigment ein Ding ist; ich weiß aber nicht, ob z. B. auch der Lichtstoff, der Wärmestoff oder die elektrische Materie Dinge genannt werden. Man unterscheidet die Dinge und ihre Bestandteile ohne genau anzugeben, ob diese und inwieweit sie auch Dinge oder etwa nur Halbdinge seien; aber Existierende überhaupt sind sie wenigstens." — Als ein hervorragender Repräsentant jener Richtung ist Newton[1]) anzusehen, der Urheber der Emanations- oder Emissionstheorie des Lichtes. „Die geradlinige Ausbreitung des Lichtes legte die Annahme nahe, daß von einem leuchtenden Körper kleine unwägbare Teilchen nach allen Seiten hin ausgesandt werden." (Mach, Grundriß der Physik.)[2]) Nach der bekannten Newtonschen Theorie aber „besteht das weiße, d. i. farblose Licht aus 5 oder 7 Farben; denn genau weiß es die Theorie selbst nicht. Über die Barbarei der Vorstellung, daß auch beim Licht nach der schlechtesten Reflexionsform, der Zusammensetzung, gegriffen worden ist, und das Helle sogar aus 7 Dunkelheiten bestehen soll, wie man das klare Wasser aus 7 Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich nicht stark genug ausdrücken sowie über die Ungeschicktheit und Unrichtigkeit des Newtonschen Experimentierens, ja selbst, wie Goethe gezeigt, hat über dessen Unredlichkeit." (VII, 1, S. 304.) Dieser Vorwurf der Unredlichkeit hängt wohl mit der Versicherung Goethes zusammen: „N. leugnet behauptet zu haben, das Licht sei ein Körper." (Farbenlehre 11,1). Newton fußt vollständig auf Locke. (XV, S. 447): „Zur Verbreitung der Lockeschen Philosophie überhaupt und Anwendung auf alle physischen Wissenschaften besonders trug unstreitig N. am meisten bei. — Er hat vorzüglich dazu beigetragen die Reflexionsbestimmungen von Kräften in

---

[1]) Nur mit einem Schein des Rechtes konnten sich die Phlogistiker mit ihrer Anschauung, die sinnlich empfindbaren Eigenschaften der Dinge seien Materien, auf Aristoteles berufen. Denn „der Hauptbegriff der aristotelischen Substanz ist (XIV, S. 321), daß sie nicht nur Materie ist. Alles Seiende enthält Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat, an dem sie vorgeht. Die Materie selbst aber ist nur die Potenz, eine Möglichkeit, sie ist nur *δυνάμει* — nicht die Wirklichkeit, dies ist die Form; daß sie wahrhaft sei, dazu gehört Form, Tätigkeit. — Die Materie ist nur das, was an sich ist; denn wenn sie alle Formen annehmen kann, so ist sie eben nicht selbst das formierende Prinzip. — Die Materie ist nur eine Möglichkeit, die Form gibt ihr die Wirklichkeit; aber so ist die Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit — die Materie ist gewöhnlich im gemeinen Leben das Substantielle." — Vgl. o. S. 59.

[2]) Nach einer Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Eberle in Nürnberg.

sie einzuführen; er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der Gesetze der Phänomene die Gesetze der Kräfte aufgestellt. — Seine Erfahrungswissenschaften, z. B. seine Optik, sind etwas so Unwahres, Begriffloses, daß, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennen lernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentiert noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen ist. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt sich durch die Natur; denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem Erfahren erscheint — sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den herrlichen newtonischen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig als eine — die Teilung des Lichts in 7 Farben: teils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Teile ankommt, teils aus verstocktem Verschließen gegen das Engegengesetzte." Man sieht, daß es H. vor allem darauf ankommt den Begriff der Einheit als einfacher Identität der Reflexion-in-sich gegenüber Vorstellungen festzuhalten, denen diese Einheit zur Zusammensetzung, zum Verhältnis des Ganzen und der Teile wird. Die Einheit, welche H. behauptet, ist die reine Identität der Materie mit sich, die daseiende Einheit der Reflexion-in-sich und das Insichsein; die Vorstellung äußerlicher Zusammensetzung aus 7 oder unzähligen Farben (oder, wie wir beifügen können, aus unzähligen Wellen) aber erscheint ihm so wenig berechtigt wie diejenige der Porosität und die Auffassung des Lichtes als eines Strahlenbündels gleichwertig mit der Behauptung, das Ding sei ein Komplex von Materien. (VII 1, 138): „Die Vorstellung von diskreten einfachen Lichtstrahlen und Teilchen und Bündeln derselben, aus welchen ein in seiner Ausbreitung beschränktes Licht bestehen soll, gehört zu der übrigen Barbarei der Kategorien, die in der Physik besonders N. herrschend gemacht hat. Es ist die beschränkteste Erfahrung, daß das Licht sich so wenig in Säcke packen als in Strahlen isolieren (?) und in Strahlenbündel zusammenfassen läßt (?). — Von der Vorstellung der Optik aber, daß von jedem Punkt einer sichtbaren Oberfläche (den jede Person an einem anderen Orte sieht) nach allen Richtungen Strahlen ausgeschickt, also von jedem Punkt eine materielle Halbkugel von unendlicher Dimension gebildet werde, wäre die unmittelbare Folge, daß sich alle diese unendlich vielen Halbkugeln wie Igel durchdrängen. Statt daß jedoch hierdurch zwischen dem Auge und dem Gegenstand eine verdichtete, verwirrte Masse entstehen und die zu erklärende Sichtbarkeit vermöge dieser Erklärung eher die Unsichtbarkeit hervorbringen sollte, reduziert sich damit diese ganze Vorstellung selbst ebenso zur Nichtigkeit als die Vorstellung eines konkreten Körpers, der aus vielen Materien bestehen

soll, daß in den Poren der einen die andern sich befinden, in deren jeder selbst umgekehrt alle anderen stecken und zirkulieren: welche allseitige Durchdringung die Annahme der diskreten Materialität der reell sein sollenden Stoffe aufhebt und vielmehr ein ganz ideelles Verhältnis derselben zueinander und hier des Erleuchteten und Erleuchtenden, des Manifestierten und Manifestierenden und dessen, dem es sich manifestiert, begründet.“ —

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtsein vorhin auf sich genommen und jetzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb und jetzt ihm zuschreibt, so ergibt sich, daß es abwechslungsweise ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in selbständige Materien aufgelösten Auch.

Locke hat das eine Mal den Körper als Eins, als Solidität, und dann wieder als einen Komplex vieler Eins, als Kohäsion solider Teile bestimmt und ebenso hat er den Geist als tabula rasa, aber auch als das Zusammen verschiedener Qualitäten aufgefaßt. (I, 2, 23, 30): „Wir haben Kenntnis und deutliche, klare Ideen von zwei primären Qualitäten oder Eigenschaften des Geistes, nämlich Denken und Tatkraft, d. h. einer Kraft verschiedene Gedanken oder Bewegungen beginnen oder aufhören zu lassen. — Ebenso haben wir Ideen von mancherlei Arten des Denkens, z. B. glauben, zweifeln, beabsichtigen, fürchten, hoffen, die alle nur verschiedene Modi des Denkens sind. Wir haben auch die Ideen des Wollens sowie der ihm entsprechenden Bewegung des Körpers und zugleich seiner selbst mit dem Körper; denn der Geist ist, wie gezeigt worden, der Bewegung fähig.“ Auch bei Kant macht sich ein ähnlicher Widerspruch der Auffassung bemerkbar in dem Schwanken zwischen der Erkenntnis der spekulativen Einheit des Ich und der Vorstellung getrennter Seelenkräfte, die aus der alten Metaphysik herübergenommen ist, mit dem bedeutenden Unterschied allerdings, daß das Ich hier nicht leeres Eins, sondern synthetische Einheit ist. (XV, S. 565): „Die Gedanken haben die Form das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin Ich, die Apperzeption des Selbstbewußtseins. Ich soll ‚begleiten‘, das ist eine barbarische Exposition. Selbstbewußtsein bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das Apperzipieren; dies ist das Bestimmen überhaupt. Perzipieren heißt mehr Empfinden, Vorstellen; Apperzipieren ist mehr die Tätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtsein gesetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Bestimmungslose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, apperzipiere, so muß er in dies Einfache hinein. Damit er hinein kann in dies Eine, Einfache, muß

er selbst vereinfacht werden, infiziert werden von der Einheit. Ein Inhalt im Bewußtsein wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dies Eine: so wird er in die Einheit versetzt, so wird er einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthesieren des Mannigfaltigen. Dies ist ein großes Bewußtsein, eine wichtige Erkenntnis. Daß ich das Eine bin und als denkend tätig, Einheit setzend, ist indes bei Kant nicht so genau auseinandergesetzt. Das, was das Denken produziert, ist Einheit; so produziert es sich selbst; denn es ist das Eine." (XV, S. 569): „Im Gemüte, Selbstbewußtsein sind reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; die Beziehung beider aufeinander ist der Schematismus des reinen Verstandes, die transzendentale Einbildungkraft, welche die reine Anschauung der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriff, gemäß bestimmt, so den Übergang zur Erfahrung macht. — Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand oder verständiges Anschauen; so aber nimmt und begreift es Kant nicht; er bringt diese Gedanken nicht zusammen, daß er hier beide Erkenntnisstücke in eins gesetzt hat, — das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick." Auch an der Sinnlichkeit selbst unterscheidet Kant zwei Bestandteile. (XV, S. 561): „Er unterscheidet dabei zuerst die Empfindung als äußerlich, Rot, Farbe, Hartes, und innere, das Rechtliche, Zorn, Liebe usf. Solcher Inhalt macht das eine Bestandstück aus, er gehört dem Gefühl an; diese sind alle Subjektives und nur subjektiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst; dies andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, sie sind das Leere. Außer uns ist das Räumliche, für sich ist es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches usf. — Raum und Zeit ist das Allgemeine des Sinnlichen selbst, nach K. die apriorischen Formen der Sinnlichkeit; sie gehören auch nicht der Empfindung an als solcher, insofern sie unmittelbar bestimmt ist. Ich habe diese oder jene Empfindung, es ist immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit gehören der Sinnlichkeit a priori an."

Das Bewußtsein findet also durch diese Vergleichung, daß nicht nur sein Nehmen des Wahren die Verschiedenheit des Auffassens und des Insichzurückgehens an ihm hat, sondern daß vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf diese gedoppelte Weise zeigt.

Indem so für uns jede der Seiten der Erscheinung zur Totalität der Erscheinung sich ausgebildet hat, ist der logische Übergang des Gesetzes der Erscheinung in den Gegensatz der erscheinenden und ansichseienden Welt vollzogen. (IV, S. 153): „In der Tat ist das Gesetz auch das Andere der Erscheinung als solcher und ihre negative Reflexion als in ihr Anderes. Der Inhalt der Erscheinung, der vom Inhalt des Gesetzes verschieden ist, ist das Existierende, das seine Negativität zu seinem Grunde hat oder in sein Nichtsein reflektiert ist. Aber dies Andere, das auch ein Existierendes ist, ist gleichfalls ein solches in sein Nichtsein Reflektiertes; es ist also dasselbe und das Erscheinende ist darin in der Tat nicht in ein Anderes, sondern in sich selbst reflektiert; eben diese Reflexion des Gesetztseins in sich ist das Gesetz. Aber als Erscheinendes ist es wesentlich ebenso sehr seine Negativität und sein Anderes. Die Reflexion-in-sich der Erscheinung, das Gesetz, ist also auch nicht nur ihre identische Grundlage, sondern sie hat an ihm ihren Gegensatz und es ist ihre negative Einheit. — Das Gesetz bloß für sich betrachtet, so sind die Seiten seines Inhalts gleichgültige gegeneinander; aber ebensosehr sind sie durch ihre Identität aufgehobene; das Gesetztsein der einen ist das Gesetztsein der anderen; also ist das Bestehen einer jeden auch das Nichtbestehen ihrer selbst. Dies Gesetztsein der einen in der andern ist ihre negative Einheit und jede ist nicht nur das Gesetztsein ihrer, sondern auch der anderen oder jede ist selbst diese negative Einheit. Die positive Identität, welche sie im Gesetze als solchem haben, ist nur erst ihre innere Einheit, welche des Beweises und der Vermittelung bedarf, weil diese negative Einheit noch nicht an ihnen gesetzt ist. Aber indem die verschiedenen Seiten des Gesetzes nunmehr bestimmt sind, als in ihrer negativen Einheit verschiedene zu sein, oder als solche, deren jedes sein Anderes an ihm selbst enthält und zugleich als Selbständiges dies sein Anderssein von sich abstößt, so ist die Identität des Gesetzes nunmehr auch ein gesetzte und reale."

Nur für unsere Betrachtung werden die beiden Seiten der Erscheinung jede für sich in ihrem Verhältnis zur Totalität der Erscheinung; für das Bewußtsein selbst gehen beide Seiten getrennt in die Erscheinung über. Der transzendentale Idealismus Kants erkennt das abstrakte Bewußtsein als Erscheinung. Transzendentale Ästhetik, 1. Abschnitt, am Schluß: „Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raums nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack usf. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung

ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstand für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transzendentale Begriff der Erscheinungen im Raum eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raum angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird." II. T., II. Abt., II. B. I: „Der transzendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen und etwas mehr als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außereinander, er selbst, der Raum, aber in uns ist." Locke dagegen steht, durch die Konsequenz seiner Anschauungen getrieben, noch auf dem Standpunkt, auf dem sich logisch die Auflösung des Dinges, sein Übergang in die Erscheinung erst vollzieht.

Es ist hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding sich für das auffassende Bewußtsein auf eine bestimmte Weise darstellt, aber zugleich aus der Weise, in der es sich darbietet, heraus und in sich reflektiert ist, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

Hier beginnt eigentlich erst für die Wahrnehmung der Übergang von dem Begriff des Dinges in denjenigen der Eigenschaft oder der Kraft in dem Sinne des Bewußtseins, ein Übergang, der allerdings an sich schon in der vorhergehenden Bewegung gegeben war. Die Eigenschaft ist keine dem Ding von außen zugeteilte Bewegung, auch nicht eine bloße Weise, in der das Bewußtsein den Gegenstand auffaßt, sondern die eigene Bewegung des Gegenstandes selbst. Schon in der Sphäre des Seins zeigt es sich als die Wahrheit des Etwas Einheit des Ansichseins und des Seins-für-Anderes zu sein. (III, S. 126): „Das Sein-für-Anderes aber ist erstlich Negation der einfachen Beziehung des Seins auf sich, die zunächst Dasein und Etwas sein soll; insofern Etwas

in einem Anderen oder für ein Anderes ist, entbehrt es des eigenen Seins. Aber zweitens ist es nicht das Nichtdasein als reines Nichts; es ist Nichtdasein, das auf das Ansichsein als auf sein in sich reflektiertes Sein hinweist, so wie umgekehrt das Ansichsein auf das Sein-für-Anderes hinweist. Beide Momente sind Bestimmungen Einesunddesselben, nämlich des Etwas. Ansich ist Etwas, insofern es aus dem Sein-für-Anderes heraus in sich zurückgekehrt ist. Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier liegt der Akzent auf an) oder an ihm, insofern dieser Umstand äußerlich an ihm, ein Sein-für-Anderes ist. Dies führt zu einer weiteren Bestimmung: Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst Einunddasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind. — Es ergibt sich formell diese Identität schon in der Sphäre des Daseins, aber ausdrücklicher in der Betrachtung des Wesens und dann des Verhältnisses der Innerlichkeit und Äußerlichkeit und am bestimmtesten in der Betrachtung der Idee, als der Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit. — Man meint mit dem Ansich etwas Hohes zu sagen, wie mit dem Inneren; was aber Etwas nur an sich ist, ist auch nur an ihm; an sich ist eine nur abstrakte, damit selbst äußerliche Bestimmung. Die Ausdrücke: es ist nichts an ihm, oder: es ist etwas daran, enthalten, obgleich etwa dunkel, daß das, was an Einem ist, auch zu seinem Ansichsein, seinem inneren wahrhaften Werte gehören.“ — In der Entwickelung des Wesens aber (VI, S. 229) „kommen, weil der eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, wie in der Entwicklung des Seins, aber in reflektierter Form. Also statt des Seins und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; — so ferner das Werden als Grund sogleich selbst des Daseins, das als auf den Grund reflektiert, Existenz ist usf. Dieser (der schwerste) Teil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt — als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als selbständig annimmt und zugleich auch ihre Relativität setzt; — beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein Auch verbindet und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.“ Genötigt auch die Beziehung des Dings, das Sein-für-Anderes oder die Reflexion-in-Anderes als Reflexion des gegenständlichen Wesens in sich, die sekundären Eigenschaften als eigene Kräfte des Dings selbst aufzufassen, ohne jedoch

diese beiden Gedanken in ihrer Einheit begreifen zu können, sieht Locke sich veranlaßt einen weiteren Unterschied der sekundären Eigenschaften selbst zu behaupten.

Das Bewußtsein ist also auch aus der zweiten Art sich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichselbstgleiche, sich aber für das Ungleiche, für das aus der Gleichheit heraus Insichzurückgehende zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm jetzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewußtsein verteilt war.

Das Verhältnis der erscheinenden und ansichseienden Welt ist der entwickelte Gegensatz; die Bestimmungen des Positiven und Negativen finden demnach hier ihre Stelle. (IV, S. 156): „Die an und für sich seiende Welt ist die Totalität der Existenz; es ist nichts anderes außer ihr. Indem sie aber an ihr selbst die absolute Negativität oder Form ist, so ist ihre Reflexion-in-sich negative Beziehung auf sich. Sie enthält den Gegensatz und stößt sich ab in sich als die wesentliche Welt und in sich als die Welt des Andersseins oder die Welt der Erscheinung. So ist sie darum, weil sie Totalität ist, auch nur als eine Seite derselben und macht in dieser Bestimmung eine gegen die Welt der Erscheinung verschiedene Selbständigkeit aus. Die erscheinende Welt hat an der wesentlichen Welt ihre negative Einheit, in der sie zu Grunde und in die sie als in ihren Grund zurückgeht. Ferner ist die wesentliche Welt auch der setzende Grund der erscheinenden Welt; denn, die absolute Form in ihrer Wesentlichkeit enthaltend, hebt sich ihre Identität mit sich auf, macht sich zum Gesetztsein und ist als diese gesetzte Unmittelbarkeit die erscheinende Welt." — „Indem das Reich der Gesetze nun dies negative Moment und den Gegensatz an ihm hat und sich somit als die Totalität von sich selbst in eine an und für sich seiende und eine erscheinende Welt abstößt, so ist die Identität beider die wesentliche Beziehung der Entgegensetzung." — „Die an und für sich seiende Welt ist der bestimmte Grund der erscheinenden Welt und ist dies nur, insofern sie an ihr selbst das negative Moment und damit die Totalität der Inhaltsbestimmungen und ihrer Veränderungen ist, welche der erscheinenden Welt entspricht, aber zugleich ihre durchaus entgegengesetzte Seite ausmacht. Beide Welten verhalten sich also so zueinander, daß, was in der erscheinenden Welt positiv, in der an und für sich seienden Welt negativ, umgekehrt, was in jener negativ, in dieser positiv ist." — „Das Positive" aber ist (IV, S. 48) die „in sich reflektierte Gleichheit mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält; die Ungleichheit, die in ihr selbst die Beziehung auf ihr Nichtsein, die Gleichheit enthält, ist das Negative. Oder beide

sind das Gesetztsein; insofern nun die unterschiedene Bestimmtheit als unterschiedene bestimmte Beziehung des Gesetztseins auf sich genommen wird, so ist der Gegensatz einesteils das Gesetztsein in seine Gleichheit mit sich reflektiert, andernteils dasselbe in seine Ungleichheit mit sich reflektiert; das Positive und Negative. — Das Positive ist das Gesetztsein als in die Gleichheit mit sich reflektiert; aber das Reflektierte ist das Gesetztsein, das ist die Negation als Negation; so hat diese Reflexion in sich die Beziehung auf das Andere zu ihrer Bestimmung. Das Negative ist das Gesetztsein als in die Ungleichheit reflektiert; aber das Gesetztsein ist die Ungleichheit selbst, so ist diese Reflexion somit die Identität der Ungleichheit mit sich selbst und absolute Beziehung auf sich. — Beide also, das in die Gleichheit mit sich reflektierte Gesetztsein hat die Ungleichheit und das in die Ungleichheit mit sich reflektierte Gesetztsein hat auch die Gleichheit an ihm."

Das Ding ist Eins, in sich reflektiert; es ist für sich; aber es ist auch für ein Anderes; und zwar ist es ein Anderes für sich, als es für ein Anderes ist.

Als das in die Gleichheit mit sich reflektierte Gesetztsein ist das Ding Einheit seiner selbst und des Andern oder das Andere seiner selbst. (VI, S. 182): „Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein und wir wissen, daß es nicht nur Etwas, sondern auch Anderes gibt. Nun aber ist das Andere nicht ein solches, welches wir nur finden, dergestalt, daß Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, sondern Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und dem Etwas wird im Andern seine Grenze objektiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, daß beide dasselbe sind, welche Identität denn auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als aliud-aliud ausgedrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas und wir sagen demgemäß: etwas Anderes; ebenso ist anderseits das erste Etwas dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst ein Anderes. Wenn wir sagen: etwas Anderes — so stellen wir uns zunächst vor, Etwas für sich genommen sei nur Etwas und die Bestimmung ein Anderes zu sein komme demselben nur durch eine bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen so z. B., der Mond, welcher etwas Anderes ist als die Sonne, könnte wohl auch sein, wenn die Sonne nicht wäre. In der Tat aber hat der Mond als Etwas sein Anderes an ihm selbst und dies macht seine Endlichkeit aus. Plato sagt: Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Anderen *(τοῦ ἑτέρου)* gemacht; diese hat er zusammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Andern ist. — Hiermit ist überhaupt die Natur des Endlichen ausgesprochen, welches als Etwas dem Andern

nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern an sich das Andere seiner selbst ist und hiermit sich verändert." — (III, S. 124): „Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen — also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich Verändernde. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich; denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat; aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe ein Anderes zu sein bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als Insichreflektiertes mit Aufheben des Andersseins; mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst Zukommendes ist. — Etwas erhält sich in seinem Nichtdasein; es ist wesentlich Eins mit ihm und wesentlich nicht Eins mit ihm. Es steht also in Beziehung auf sein Anderssein; es ist nicht rein sein Anderssein. Das Anderssein ist zugleich in ihm enthalten und zugleich noch davon getrennt; es ist Sein-für-Anderes." — Bei dieser letzteren Bestimmung ist Locke stehen geblieben; da er die Gedanken des Etwas und des Anderen oder des Ansichseins und des Seins-für-Anderes nicht als Momente der Einheit des Etwas fassen konnte, das Sein-für-Anderes aber doch nicht ganz von dem Ansich zu trennen vermochte, so hat er ersteres als unwesentliche Beziehung des ansichseienden Gegenstandes auf einen anderen ebenfalls ansichseienden Gegenstand bestimmt.

Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes, verschiedenes Sein; aber es ist auch Eins; das Einssein aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewußtsein hätte hiernach dieses Ineinssetzen wieder auf sich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte also sagen, daß das Ding, insofern es für sich ist, nicht für Anderes ist.

Schon Leibniz hat auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, in welchen sich Locke verwickelt, wenn er den Gegenstand einmal als Eins und dann wieder als Vieles erkennt, seine wesentliche Eigenschaft abwechselnd als ausschließende Solidität und als Kohäsion solider Teile bestimmt. Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand. (S. 212): „Philal. Ich hatte angenommen, daß die Ausdehnung des Körpers nichts anderes als die Kohäsion der festen Teile ist. Theoph. Dies scheint mir mit Ihren eigenen vorhergegangenen Erklärungen nicht übereinzukommen. Mir scheint, daß ein Körper, welcher innerliche Bewegungen hat oder dessen Teile in der Tätigkeit sich voneinanderzulösen begriffen sind (wie meiner Überzeugung nach dies

immer der Fall ist), darum nicht aufhört ausgedehnt zu sein. So scheint mir der Begriff der Ausdehnung von dem der Kohäsion gänzlich verschieden." Ebenso hat Leibniz für Locke die Konsequenz seiner Gedanken ausgesprochen, daß die sogenannten sekundären Eigenschaften nicht nur in das Bewußtsein fallen, sondern dem Ding selbst zukommen. (a. a. O. S. 100): „Theoph. Man könnte, glaube ich, sagen, daß, wenn die Kraft wohl zu verstehen ist und deutlich erklärt werden kann, sie unter die ersten Eigenschaften gerechnet werden müsse; wenn sie aber nur sinnlich ist und nur eine verworrene Vorstellung bietet, wird man sie unter die zweiten Eigenschaften setzen müssen. — Philal. Gewisse Teile, die auf eine gewisse Art unsere Organe treffen, verursachen in uns gewisse Empfindungen von Farben oder Geschmäcken oder anderen sekundären Eigenschaften, welche das Vermögen haben diese Empfindungen hervorzubringen. Und es ist nicht schwerer zu begreifen, daß Gott solche Vorstellungen (wie die der Wärme) mit Bewegungen verknüpfen könne, mit denen sie keine Ähnlichkeit haben, als zu begreifen schwer ist, daß er die Vorstellung des Schmerzes mit der Bewegung eines Stückes Eisen verbunden hat, das unser Fleisch zerteilt, einer Bewegung, welcher der Schmerz in keiner Weise gleicht. Theoph. Man darf sich nicht einbilden, daß diese Vorstellungen der Farbe oder des Schmerzes willkürlich und ohne Beziehung oder natürliche Verbindung mit ihren Ursachen sind; mit so wenig Ordnung und Vernunft zu handeln ist nicht Gottes Gewohnheit. Ich möchte vielmehr sagen, daß dabei eine Art von Ähnlichkeit ist, zwar keine gänzliche und sozusagen in terminis, aber doch eine in Ausdruck zu fassende oder eine Art von Beziehung der Anordnung, wie eine Ellipse und selbst eine Parabel oder Hyperbel in gewisser Beziehung dem Kreise gleichen, dessen Projektion auf die Ebene sie sind, da zwischen dem, was projiziert wird, und der Projektion, die davon gemacht wird, jeder Punkt des einen jedem Punkt des andern nach einer gewissen Beziehung entspricht. Dies beachten die Kartesianer nicht genug; und Sie haben diesmal ihnen mehr als gewöhnlich nachgegeben und mehr, als Grund dazu war ff."

Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einssein zu, wie das Bewußtsein erfahren hat, das Ding ist wesentlich in sich reflektiert.

Das Bewußtsein kann sich der Erfahrung nicht mehr verschließen, daß das gegenständliche Wesen selbst beides ist, sowohl Eines als Vieles, Reflexion-in-sich und Reflexion-in-Anderes, Ansichsein und Sein-für-Anderes. Das Einssein dieser Bestimmungen begreift das Wahrnehmen nicht. Das gegenständliche Wesen ist also jetzt Eins aber auch Vieles; die Vielen sind aber jedes in sich selbst reflektiert und Eins;

dieses Eins ist das Wesentliche und die Beziehung derselben ist eine äußerliche Reflexion, welche die Eins selbst nicht weiter angeht. — So bestimmt sich für Locke der Gegenstand; Leibniz dagegen hat die Beziehung als dem Ding selbst wesentlich erkannt. — (S. 102): „Philal. Wenn die Beziehung zwischen Gegenstand und sinnlicher Empfindung natürlich (an sich, Verf.) wäre, wie könnte es doch geschehen, daß, wie wir in der Tat wahrnehmen, das nämliche Wasser der einen Hand warm und der andern kalt erscheinen kann? Was auch zeigt, daß die Wärme nicht mehr im Wasser ist als der Schmerz in der Nadel. Theoph. Das Angeführte zeigt höchstens, daß die Wärme keine sinnlich empfindbare Qualität oder Kraft ist, welche ganz und gar für sich empfunden werden kann, sondern daß sie sich auf die ihr angemessenen Organe bezieht; denn eine eigene Bewegung in der Hand kann sich damit verbinden und ihre Erscheinung ändern. Auch erscheint das Licht Augen von schlechter Beschaffenheit nicht, und wenn sie selbst schon von starkem Licht erfüllt sind, ist ein schwächeres für sie nicht mehr empfindbar. — So kann man in einer Hinsicht sagen, daß die Wärme dem Wasser eines Bades angehört, obgleich es jemand kalt erscheinen kann, wie der Honig schlechthin süß genannt wird und das Silber weiß, obgleich manchem Kranken das eine bitter, das andere gelb erscheint; denn die Bezeichnung geschieht nach dem gewöhnlichsten. Dennoch bleibt es wahr, daß wenn das Organ und das Mittel gehörigermaßen beschaffen sind, die inneren Bewegungen und die der Seele sie darstellenden Vorstellungen den Bewegungen des Gegenstandes gleichen, welche die Farben, den Schmerz usw. bewirken, oder was hierbei dasselbe ist, ihn durch einen ganz genauen Rapport ausdrücken, obgleich dieser Rapport uns nicht deutlich erscheint, weil wir jene Menge kleiner Eindrücke weder in unserer Seele noch in unserem Körper noch in dem, was außer uns ist, voneinander unterscheiden können. Philal. Die Eigenschaften der Sonne das Wachs zu bleichen und zu erweichen oder den Kot zu verhärten betrachten wir nur als einfache Kräfte ohne in der Sonne etwas vorzustellen, was dieser Weiße oder dieser Weichheit oder dieser Härte gleicht: die Wärme aber und das Licht werden gemeiniglich als wirkliche Eigenschaften der Sonne betrachtet. Erwägt man indessen die Sache wohl, so sind diese Eigenschaften des Lichts und der Wärme, welche in mir Wahrnehmungen sind, auf keine andere Art in der Sonne als die im Wachs hervorgebrachten Veränderungen, wenn es gebleicht oder geschmolzen wird. Theoph. Diese Lehre haben einige soweit getrieben, daß sie uns haben überreden wollen, jemand, der die Sonne berühren könne, würde darin gar keine Wärme finden. Die nachgeahmte Sonne, welche sich im Fokus eines Spiegels oder eines Brennglases fühlbar macht,

kann diesen Irrtum widerlegen. Was aber die Vergleichung zwischen dem Vermögen des Erwärmens und dem des Schmelzens anbetrifft, so wage ich zu behaupten, daß wenn das geschmolzene oder gebleichte Glas Empfindung hätte, es auch etwas dem Ähnliches empfinden würde, was wir empfinden, wenn die Sonne uns wärmt, und, wenn es könnte, würde es sagen, daß die Sonne heiß sei — nicht, weil seine Weiße der Sonne ähnlich ist; denn wenn die Gesichter von der Sonne gebräunt werden, würde deren dunkle Farbe ihr auch gleichen müssen, sondern, weil im Wachs Bewegungen geschehen, welche zu den sie verursachenden der Sonne eine Beziehung haben. Seine Weiße könnte aus einer anderen Ursache stammen, aber nicht jene Bewegungen, welche es gehabt hat, als es jene von der Sonne empfing." (S. 215): „Philal. Die meisten einfachen Vorstellungen, welche unsere zusammengesetzten Vorstellungen von den Substanzen bilden, sind recht betrachtet, nur Kräfte, wenn wir auch noch so geneigt sind, sie für positive Eigenschaften zu halten. Theoph. Ich denke, daß die Kräfte, welche der Substanz nicht wesentlich sind und nicht bloß eine Fertigkeit, sondern auch eine gewisse Strebung in sich schließen, gerade das sind, was man unter realen Eigenschaften versteht oder verstehen muß."

Das Auch oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl ebenso in das Ding als das Einssein; aber da beides verschieden, nicht in dasselbe, sondern in verschiedene Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, verteilt sich an zwei Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich; aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so ist die Einheit des Dings erhalten und zugleich das Anderssein außer ihm, so wie außer dem Bewußtsein.

Locke unterscheidet die sekundären Eigenschaften in mittelbar und unmittelbar wahrnehmbare. (I, 2, 8, 26): „Abgesehen von den oben erwähnten primären Eigenschaften der Körper, nämlich Größe, Gestalt, Ausdehnung, Zahl und Bewegung ihrer soliden Bestandteile, ist alles übrige, wodurch uns die Körper erkennbar und voneinander unterscheidbar werden, lediglich eine Anzahl von jenen primären Eigenschaften abhängiger Kräfte in ihnen, wodurch sie befähigt werden entweder durch unmittelbare Einwirkung auf unsern Leib gewisse verschiedenartige Ideen in uns hervorzubringen oder auch durch Einwirkung auf andere Körper deren primäre Eigenschaften so zu verändern, daß sie andere Ideen in uns hervorzubringen vermögen, als sie vorher erzeugten. Die ersteren von diesen können, denke ich, unmittelbar wahrnehmbare, die letzteren mittelbar

wahrnehmbare sekundäre Eigenschaften genannt werden." (10): „Ihnen könnte man noch eine dritte Klasse hinzufügen, die zugegebenermaßen nur Kräfte sind, obgleich sie ebensowohl reelle Eigenschaften an dem Gegenstande bilden wie die, welche ich im Anschluß an die gewöhnliche Redeweise Eigenschaften nenne, jedoch der Unterscheidung halber sekundäre Eigenschaften. Denn die Kraft des Feuers im Wachs oder Ton eine neue Farbe oder eine andere Festigkeit hervorzubringen ist ebensogut eine Eigenschaft des Feuers wie seine Kraft durch dieselben primären Eigenschaften, nämlich die Größe, Textur und Beschaffenheit seiner unsichtbaren Teilchen in mir eine neue Idee oder Sinnesempfindung der Wärme oder des Brennens hervorzubringen, die ich vorher nicht fühlte."

Ob nun zwar der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge verteilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die verschiedenen Dinge sind also für sich gesetzt; und der Widerspruch fällt in sie so gegenseitig, daß jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem anderen verschieden ist.

Die beiden Seiten der Erscheinung haben sich für uns zur Totalität ausgebildet, so daß jede für sich Einheit ihrer selbst und ihres Gegensatzes und in dieser Reflexion in sich negative Beziehung auf die andere ist; beide sind die Identität der Identität und des Unterschieds, der Gleichheit mit sich und der Ungleichheit mit sich, der absolute Unterschied. Die äußere Reflexion der Wahrnehmung aber setzt den absoluten Unterschied zur bloßen Verschiedenheit herab und tritt selbst als Reflexion in sich der Gleichheit und Ungleichheit als ein Verschiedenes neben die Verschiedenen, das Gleiche und Ungleiche. (IV, S. 42): „Die äußerliche Reflexion ist als solche sich selbst äußerlich; der bestimmte Unterschied ist der negierte absolute Unterschied; er ist somit nicht einfach, nicht die Reflexion-in-sich, sondern diese hat er außer ihm; seine Momente fallen daher auseinander und beziehen sich auch als gegeneinander äußerliche auf die ihnen gegenüberstehende Reflexion in sich. An der sich entfremdeten Reflexion kommen also die Gleichheit und Ungleichheit als gegeneinander selbst unbezogen hervor und sie trennt sie, indem sie sie auf einunddasselbe bezieht, durch die Insoferns, Seiten und Rücksichten. Die Verschiedenen, die das Einunddasselbe sind, worauf beide, die Gleichheit und die Ungleichheit, bezogen werden, sind also nach der einen Seite einander gleich, nach der andern Seite aber ungleich, und insofern sie gleich sind, insofern sind sie nicht ungleich. Die Gleichheit bezieht sich nur auf sich und die Ungleichheit ist ebenso nur Ungleichheit." — Aus

der äußerlichen Vergleichung entstehen nach Locke die Ideen der Relation. (I, 2, 25, 5): „Die Natur der Relation besteht deshalb darin, daß zwei Dinge aufeinander bezogen und miteinander verglichen werden und aus dieser Vergleichung eines oder beide Namen erhalten. Und wenn eines von diesen beiden Dingen entfernt wird oder untergeht, so verschwinden die Relation und die ihr entsprechende Benennung, obgleich das andere an sich selbst durchaus keine Veränderung erleidet; z. B. Caius, den ich heute als Vater betrachte, hört morgen auf ein solcher zu sein, bloß weil sein Sohn stirbt, ohne daß mit ihm selbst eine Veränderung vor sich ginge. Ja, einunddasselbe Ding kann bloß, weil der Geist das Objekt, womit er es vergleicht, wechselt, entgegengesetzte Benennungen zu gleicher Zeit erhalten; z. B. Caius kann, mit verschiedenen Personen verglichen, der Wahrheit gemäß älter und jünger, stärker und schwächer genannt werden.“ Nach Hegel dagegen (IV, 70) „stellt sich in der Verhältnisbestimmung der Widerspruch direkt dar. Die trivialsten Beispiele von Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn usf. enthalten alle den Gegensatz in Einem. Oben ist, was nicht Unten ist; Oben ist bestimmt nur dies nicht Unten zu sein und ist nur, insofern ein Unten ist — und umgekehrt; in der einen Bestimmung liegt ihr Gegenteil. Vater ist das Andere des Sohnes und Sohn das Andere des Vaters und jedes ist nur als dies Andere des Anderen; und zugleich ist die eine Bestimmung nur in Beziehung auf die andere; ihr Sein ist ein Bestehen. Der Vater ist außer der Beziehung auf Sohn auch etwas für sich; aber so ist er nicht Vater, sondern Mann überhaupt; wie Oben und Unten, Rechts und Links auch in sich reflektierte, außer der Beziehung etwas sind; aber nur Orte überhaupt.“

Jedes ist aber hiermit selbst als ein Unterschiedenes bestimmt und hat den wesentlichen Unterschied von den anderen an ihm; aber zugleich nicht so, daß dies eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist einfache Bestimmtheit, welche seinen wesentlichen, es von anderen unterscheidenden Charakter ausmacht.

Locke I, 2, 25, 6: „Alles, was als ein Ding existiert oder existieren kann oder sich betrachten läßt, ist positiv und so sind nicht nur einfache Ideen und Substanzen, sondern auch Modi positive Wesen, obgleich die Teile, woraus sie bestehen, sehr oft gegeneinander relativ sind; da aber alle zusammengenommen als ein Ding betrachtet werden und in uns die komplexe Idee eines Dinges hervorbringen, die, obwohl ein Aggregat von verschiedenen Teilen, in unserem Bewußtsein als ein Bild und unter einem Namen dasteht, so ist das ein positives oder absolutes Ding oder Idee. So sind zwar die Teile eines Dreiecks, mit-

einander verglichen, relativ, aber die Idee des Ganzen ist eine positive, absolute Idee. Dasselbe läßt sich von einer Familie, einer Melodie usf. sagen; denn eine Relation kann es nur zwischen zwei Dingen geben, die als zwei Dinge betrachtet werden. In der Relation müssen immer zwei Ideen oder Dinge begriffen sein, die entweder an sich tatsächlich getrennt sind oder als unterschieden betrachtet werden, und außerdem ein Grund oder eine Veranlassung zu ihrer Vergleichung. Alle Dinge aber sind der Relation fähig." Die Identität aber ist L. die abstrakteste Sichselbstgleichheit. (I, 2, 27, 1): „Eine andere Gelegenheit zum Vergleichen, die sich für den Verstand oft ergibt, betrifft das Dasein der Dinge selbst, indem wir etwas als zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort existierend betrachten und es mit ihm selber als zu einer anderen Zeit bestehend vergleichen, wobei wir die Ideen der Identität und Verschiedenheit bilden. Wenn wir sehen, daß irgend etwas an irgend einem Orte in einem gewissen Augenblick der Zeit vorhanden ist, so sind wir (es sei, was es wolle) dessen sicher, daß es gerade dieses Ding ist und kein anderes, was zur selbigen Zeit an einem anderen Orte existiert, wie gleich und ununterscheidbar beide auch in jeder anderen Hinsicht sein mögen; und hierin besteht die Identität, wenn die Ideen, denen sie beigelegt wird, von dem durchaus nicht abweichen, was sie in dem Augenblick waren, worin wir ihr früheres Dasein betrachteten, und womit wir die gegenwärtige vergleichen. Denn da wir niemals finden noch auch es für möglich halten können, daß zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zur selben Zeit existieren sollten, so schließen wir mit Recht, daß, was irgendwo zu irgendwelcher Zeit existiert, alles andere derselben Art ausschließt und selbst sich dort allein befindet." Die Bestimmtheit im Sinne Lockes ist logisch genauer als Bestimmung aufzufassen. (III, S. 129): „Das Ansich, in welches das Etwas aus seinem Sein-für-Anderes in sich reflektiert ist, ist nicht mehr abstraktes Ansich, sondern als Negation seines Seins-für-Anderes durch dieses vermittelt, welches so sein Moment ist. Es ist nicht nur die unmittelbare Identität des Etwas mit sich, sondern die, durch welche das Etwas das, was es an sich ist, auch an ihm ist; das Sein-für-Anderes ist an ihm, weil das Ansich das Aufheben desselben ist, aus demselben in sich ist; aber ebensosehr auch schon, weil es abstrakt, also wesentlich mit Negation, mit Sein-für-Anderes behaftet ist. — Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen anderem Momente, dem Anihmsein, ist, kann seine Bestimmung genannt werden, insofern dieses Wort in genauer Bedeutung von Bestimmtheit überhaupt unterschieden wird. Die Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit als das Ansichsein, dem das Etwas in seinem Dasein gegen seine Ver-

wickelung mit Anderem, wovon es bestimmt würde, gemäß bleibt, sich in seiner Gleichheit mit sich erhält, sie in seinem Sein-für-Anderes geltend macht. Es erfüllt seine Bestimmung, insofern die weitere Bestimmtheit, welche zunächst durch sein Verhalten zu Anderem mannigfaltig erwächst, seinem Ansichsein gemäß, seine Fülle wird. Die Bestimmung enthält dies, daß, was Etwas an sich ist, auch an ihm sei." Von der Bestimmung ist die Beschaffenheit zu unterscheiden. — „Die Erfüllung des Ansichseins mit Bestimmtheit ist auch unterschieden von der Bestimmtheit, die nur Sein-für-Anderes ist und außer der Bestimmung bleibt. Denn im Felde des Qualitativen bleibt den Unterschieden in ihrem Aufgehobensein auch das unmittelbare, qualitative Sein gegeneinander. Das, was das Etwas an ihm hat, teilt sich so und ist nach dieser Seite äußerliches Dasein des Etwas, das auch sein Dasein ist, aber nicht seinem Ansichsein angehört. Die Bestimmtheit ist so Beschaffenheit. So oder so beschaffen ist Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen. — Es ist die Qualität des Etwas dieser Äußerlichkeit preisgegeben zu sein und eine Beschaffenheit zu haben."

In der Tat ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe notwendig als wirklicher Unterschied mannigfaltiger Beschaffenheit an ihm.

Ebenso wie Locke die sekundären Eigenschaften als am Ding, wenn auch in anderer Form, wirklich existierend auffassen muß, sieht er sich genötigt den Relationen, wenn auch nur teilweise, Wirksamkeit und Wirklichkeit zuzuschreiben. (I, 2, 26, 1): „Bei der Kenntnis, die unsere Sinne von dem beständigen Wechsel der Dinge nehmen, können wir nicht umhin zu bemerken, daß manche einzelne Eigenschaften sowohl wie Substanzen zu existieren anfangen und daß sie dieses ihr Dasein der gehörigen Anwendung und Einwirkung eines anderen Wesens verdanken. Aus dieser Beobachtung gewinnen wir unsere Ideen von Ursache und Wirkung. Das, was irgend eine einfache oder komplexe Idee hervorbringt, bezeichnen wir mit dem allgemeinen Namen Ursache und das, was hervorgebracht wird, mit dem Namen Wirkung. Weil wir z. B. finden, daß in der „Wachs" genannten Substanz die Flüssigkeit, die eine vorher in ihm nicht vorhandene Idee ist, beständig durch die Anwendung eines gewissen Grades von Wärme hervorgebracht wird, so nennen wir die einfache Idee von Wärme mit Beziehung auf die Flüssigkeit des Wachses deren Ursache und die Flüssigkeit ihre Wirkung. — So daß alles, was unserer Auffassung nach zur Hervorbringung irgend einer einzelnen einfachen Idee oder einer Sammlung von einfachen Ideen, sei sie Substanz oder Modus, die vorher nicht existierten, beiträgt oder mitwirkt, deswegen in unserem Geiste die Re-

lation einer Ursache erhält und so von uns genannt wird." Aber nicht nur die Idee der Kraft sondern auch die primären Eigenschaften sind im Grunde genommen Relationen. (I, 2, 21, 3): „Ich räume ein, daß in dem Begriffe der Kraft eine Art von Beziehung enthalten ist (eine Beziehung auf Wirksamkeit oder Veränderung), aber freilich für welche unserer Ideen irgendwelcher Art gilt nicht dasselbe, wenn sie aufmerksam untersucht wird? Denn enthalten nicht unsere Ideen von Ausdehnung, Dauer und Zahl sämtlich in sich eine versteckte Beziehung ihrer Teile aufeinander? Gestalt und Bewegung enthalten noch weit ersichtlicher etwas Relatives und was sind die sinnlichen Eigenschaften, wie Farben und Gerüche usf., anders als die Kräfte verschiedener Körper mit Beziehung auf unsere Wahrnehmung? Und wenn wir sie an den Dingen selbst betrachten, hängen sie dann nicht ab von der Größe, Figur, Textur und Bewegung der Teile dieser? Alles das schließt eine Art von Beziehung in sich." — Wenn aber die Beschaffenheit, die Seite, nach der das Ding mit anderen im Verhältnis steht, wirklich an dem Ding vorhanden und eine Wirksamkeit desselben ist, so muß sie als eigene Reflexion des Dings gefaßt werden. „Denn die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es ihr ebenso wesentlich bleibt und nur insofern wesentliches ist, als es in unmittelbar äußerlicher Existenz ist." (VI, S. 281.) „Das Wirkliche ist Manifestation, es wird durch seine Äußerlichkeit nicht in die Sphäre der Veränderung gezogen, noch ist es Scheinen seiner in einem Andern, sondern es manifestiert sich; d. h. es ist in seiner Äußerlichkeit es selbst und ist nur in ihr, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, es selbst." (IV, S. 201.) Locke ist weit entfernt den Gedanken der Wirklichkeit in seiner Wahrheit zu erfassen.

Allein weil die Bestimmtheit das Wesen des Dings ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige Beschaffenheit das Unwesentliche.

Wenn die Reflexion-in-sich als Bestimmtheit oder Bestimmung, die Reflexion-in-anderes als Beschaffenheit aufgefaßt wird, so werden die Bestimmungen des Seins auf das Wesen übertragen und dieses als Dasein gefaßt; damit tritt zugleich die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen ein. S. S. 31. In der Tat aber ist, da die Beschaffenheit und der Unterschied wirklich an dem Ding vorhanden ist, die Verschiedenheit schon in den Gegensatz übergegangen. (IV, S. 44): „Das Verschiedene ist der bloß gesetzte Unterschied, also der Unterschied, der keiner ist, also die Negation seiner an ihm selbst. So die Gleichheit und Ungleichheit selbst, das Gesetztsein, geht durch die

Gleichgültigkeit oder die ansichseiende Reflexion zurück in die negative Einheit mit sich; in die Reflexion, welche der Unterschied der Gleichheit und Ungleichheit an sich selbst ist. Die Verschiedenheit, deren gleichgültige Seiten ebensosehr schlechthin nur Momente als einer negativen Einheit sind, ist der Gegensatz. — Zwei Dinge sind nicht vollkommen gleich; so sind sie gleich und ungleich zugleich; gleich schon darin, daß sie Dinge oder zwei überhaupt sind; denn jedes ist ein Ding und Eins so gut als das andere, jedes also dasselbe, was das andere; ungleich aber sind sie durch die Annahme. Es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beide Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in einem und demselben verschieden oder daß der außereinanderfallende Unterschied zugleich eine und dieselbe Beziehung ist. Somit ist sie in Entgegensetzung übergegangen."

Das Ding hat hiermit zwar in seiner Einheit das gedoppelte Insofern an ihm, aber mit ungleichem Werte; wodurch dies Entgegengesetztsein also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern dies durch seinen absoluten Unterschied in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding außer ihm.

Der absolute Unterschied ist seinem Begriffe nach die Einheit seiner selbst und seines Gegenteils, der Identität. (IV, S. 37): „Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird; das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist. Dieser Unterschied ist der Unterschied an und für sich, der absolute Unterschied, der Unterschied des Wesens. Er ist der Unterschied an und für sich, nicht Unterschied durch ein Äußerliches, sondern sich auf sich beziehender, also einfacher Unterschied. Es ist wesentlich den absoluten Unterschied als einfachen zu fassen. Im absoluten Unterschied des A und des Nicht-A voneinander ist es das einfache Nicht, was als solches denselben ausmacht. Der Unterschied selbst ist einfacher Begriff. Darin, drückt man sich aus, sind zwei Dinge unterschieden, daß sie usf. — Darin, das heißt in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrund. Er ist der Unterschied der Reflexion, nicht das Anderssein des Daseins. Ein Dasein und ein anderes Dasein sind gesetzt als außereinanderfallend, jedes der gegeneinander bestimmten Dasein hat ein unmittelbares Sein für sich. Das Andere des Wesens dagegen ist das Andere an und für sich, nicht das Andere als eines andern, außer ihm Befindlichen; die einfache Bestimmtheit an sich. Auch in der Sphäre des Daseins erwies sich das Anderssein und die Bestimmtheit von dieser Natur einfache Bestimmtheit, identischer Gegen-

satz zu sein; aber diese Identität zeigte sich nur als das Übergehen einer Bestimmtheit in die andere. Hier in der Sphäre der Reflexion tritt der Unterschied als reflektierter auf, der so gesetzt ist, wie er an sich ist." Dies ist nicht der absolute Unterschied im Sinne Lockes, für den umgekehrt die absolute Bestimmtheit des Dinges darin besteht, daß es einen positiven Charakter besitzt, der seine Identität mit sich ausmacht und durch den es den Unterschied von sich abhält.

Die sonstige Mannigfaltigkeit ist zwar auch notwendig an dem Dinge, so daß sie nicht von ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm unwesentlich.

Im bequemen Fahrwasser Lockescher Manier segelnd hat Hobbes seine Ansichten über Körper und Akzidenzien, über Werden und Vergehen vorgetragen. Op. Vol. I, S. 91: „Die Begriffsbestimmung des Körpers ist folgende: der Körper ist ein Etwas, das unabhängig von unserem Denken mit einem Teil des Raumes zusammenfällt oder zusammen sich ausdehnt." „Das Akzidens ist eine Art und Weise den Körper aufzufassen. Wenn aber von einem Akzidens gesagt wird, es sei ein Körper, so darf man dies nicht so nehmen, als sei etwas im Körper enthalten, wie wenn beispielsweise die Röte so im Körper wäre, wie das Blut in einem blutigen Kleide, d. h. wie der Teil im Ganzen; denn dann wäre ein Akzidens auch ein Körper; sondern so wie Größe oder Ruhe oder Bewegung in dem ist, was groß ist oder ruht oder bewegt wird (wie dies zu verstehen ist, sieht jeder ein): so muß man denken, ist auch jedes andere Akzidens im Körper. Dies hat auch Aristoteles entwickelt, aber nur auf negative Weise: es sei ein Akzidens in einem Substrat nicht wie ein Teil, sondern so, daß es fehlen könne ohne daß das Substrat zugrunde gehe. Und mit Recht: nur gibt es gewisse Akzidenzien, deren Fehlen die Vernichtung des Körpers bedeuten würde, denn ein Körper ohne Ausdehnung oder Gestalt kann überhaupt nicht gedacht werden. Die übrigen Akzidenzien aber, die nicht allen Körpern gemeinsam, sondern nur einigen eigentümlich sind, wie Ruhe, Bewegung, Farbe, Härte u. dergl., gehen sofort zugrunde, wenn andere an ihre Stelle treten, so zwar, daß der Körper niemals zugrunde geht. Sollte aber jemand glauben, daß nicht alle Akzidenzien so in ihren Körpern sind wie Ausdehnung, Bewegung, Ruhe oder Gestalt: daß z. B. Wärme, Farbe, Geruch, Tugend, Laster u. dergl. auf andere Weise darin sind und (wie sie sagen) inhärieren; so möge der vorläufig sein Urteil hierüber aufschieben und etwas warten, bis wir ergründet haben, ob nicht gerade diese Akzidenzien ebenfalls gewisse Bewegungen entweder der vorstellenden Seele oder der wahrgenommenen Körper selbst sind; denn dies zu erforschen ist eine wichtige Aufgabe der Naturphilosophie." „Wenn wir sagen, daß ein Tier, ein

Baum oder ein beliebiger anderer Körper entstehe oder vergehe, obwohl dies Körper sind, so darf man dies doch nicht so verstehen, als werde aus einem Nichtkörper ein Körper, aus einem Körper ein Nichtkörper, sondern es wird aus einem Tier ein Nichttier, aus einem Baum ein Nichtbaum usf., d. h. diejenigen Akzidenzien, wegen deren wir einen Gegenstand Tier, einen anderen Baum, einen andern anders nennen, entstehen und vergehen und demnach passen für diese Gegenstände nicht mehr dieselben Namen wie früher; nicht aber entsteht oder vergeht die Größe, wegen deren wir etwas Körper nennen. Denn wenn wir uns auch vorstellen können, daß ein Punkt zu einer ungeheuren Masse anschwillt, die dann wieder in einen Punkt sich zusammenzieht, das heißt uns einbilden, daß aus Nichts Etwas, aus Etwas Nichts werden kann: so kann man doch nicht begreifen, daß das in der Wirklichkeit geschehen könne. Deshalb nehmen die Philosophen, die sich von der Wirklichkeit nicht entfernen dürfen, an, daß ein Körper nicht entstehen oder vergehen kann, sondern daß er nur unter verschiedenen Gestalten so und so uns erscheine und demnach so und so genannt werde, so daß dasjenige, was eben noch Mensch, jetzt Nichtmensch, nicht aber, was eben noch Körper, jetzt Nichtkörper genannt werden müsse. Alle anderen Akzidenzien mit Ausnahme der Größe oder Ausdehnung können offenbar entstehen und vergehen: wenn aus Weiß Schwarz wird, so ist die bisherige Weiße nicht mehr vorhanden und es entsteht die Schwärze, welche nicht war." (S. 103.)

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen unterscheidet, ist nun so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatz mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll.

Zwei Körper unterscheiden sich nach Hobbes durch die Zahl (das Fürsichsein) und das reale Akzidens, die Größe. (S. 118): „Dann, sagt man, sind zwei Körper unterschieden, wenn von dem einen desselben etwas ausgesagt wird, was von dem andern nicht zu gleicher Zeit ausgesagt werden kann. Vor allem aber können zwei Körper nicht einer sein; wenn nämlich zwei sind, so sind sie an zwei Orten zur selben Zeit; was aber eins ist, ist zur selben Zeit am selben Ort. Alle Körper also unterscheiden sich voneinander durch die Zahl, nämlich wie Eins und ein Anderes; so daß Eins und numerisch Verschiedenes kontradiktorische Gegensätze sind. Durch die Größe unterscheiden sich diejenigen, von denen das eine größer ist als das andere, wie Einelliges und Zweielliges, Zweipfündiges und Dreipfündiges. Dem steht gegenüber das Gleiche. Was aber noch einen weiteren Unterschied als denjenigen der Größe aufweist, pflegt unähnlich, was nur den Unterschied der Größe hat, ähnlich genannt zu werden. — Ähn-

lichkeit aber und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit eines jeden Körpers mit jedem anderen heißt sein Verhältnis; und die Körper selbst werden demnach bezogene oder korrelate genannt (relata sive correlata). Aristoteles bezeichnet als *τὰ πρός τι* diejenigen, von denen gewöhnlich das erste Vorderglied (Antezedens), das zweite Hinterglied (Konsequens) genannt wird. Das Verhältnis aber des ersten zum zweiten hinsichtlich der Größe, nämlich Gleichheit, Größersein, Kleinersein, wird die Proportion beider genannt und diese ist demnach nichts anderes als Gleichheit und Ungleichheit des ersten, wenn es mit dem zweiten nach der Größe verglichen wird. Die Proportion des ersten zum zweiten besteht in dem Unterschied, d. h. in demjenigen Teil, mit dem das Größere das Kleinere überragt, oder in dem, was von dem Größeren übrig ist (wenn das Kleinere abgezogen ist), und zwar in diesem nicht schlechtweg, sondern verglichen mit dem einen oder anderen der Bezogenen ff. Von dem Verhältnis aber darf man nicht annehmen, daß es irgend ein Akzidens sei, das verschieden wäre von anderen Akzidenzien, sondern es ist eines von ihnen, nämlich gerade dasjenige, nach welchem die Vergleichung stattfindet."

Ding aber, oder für sich seiendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit Anderem gesetzt; und Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseins.

Auf den Widerspruch im Begriff des Verhältnisses haben schon die Skeptiker aufmerksam gemacht. (XIV, S. 564): „‚Der achte Tropus (das Verhältnis, dies ist ein allgemeiner Tropus) ist aus der Relativität der Dinge' (die Relativität von allem Seienden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen), ‚nach welchem wir schließen: daß wir, da alles im Verhältnis zu etwas ist (nur im Verhältnis zu etwas Bestimmtem so bestimmt erscheint) darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und nach seiner Natur (Substanz) ist. Es ist zu bemerken, wir gebrauchen hier Ist, aber bloß in dem Sinne von Scheinen. Verhältnis wird in zwei Rücksichten gesagt: 1. in Beziehung auf das Subjekt, das Urteilende. Diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; 2. in Beziehung auf das Objekt, das zu Beurteilende, wie Rechts und Links.' Sextus ‚argumentiert folgendermaßen: Was für sich und unterschieden von Anderen gesetzt wird, wie unterscheidet es sich von dem bloß Relativen? Ist es verschieden von ihm oder nicht? Ist es nicht verschieden von ihm, so wäre es selbst ein Relatives. Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Denn was verschieden ist, verhält sich

zu Etwas; denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, wovon es unterschieden ist. Die Relativität überhaupt ist an dem, was absolut gesagt wird'; aber das Verhältnis selbst ist ein Verhältnis an ihm selbst, nicht zu einem Anderen. Das Verhältnis enthält den Gegensatz: was im Verhältnis zueinander ist, ist einmal selbständig für sich; das andere Mal aber, indem es im Verhältnis ist, ist es auch nicht selbständig. Ist nämlich Etwas nur in bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtsein zu ihm; und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ist ohne sein Anderes. ‚Weil wir aber das Relative nicht von seinem Anderen trennen können, so wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten.'"

Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis aber ist Negation seiner Selbständigkeit und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zugrunde.

Die Bestimmtheit und der Unterschied ist das Wesen des Dings; Bestimmtheit aber ist Negation, Beziehung auf Anderes, Seinfüranderes. Wenn das Ding in seiner Bestimmtheit, seiner Negation sich selbst erhalten soll, so heißt das nichts anderes als: dadurch, daß das Ding das Andere ausschließt, nimmt es dasselbe in sich zurück; in dem Aufheben seiner Selbständigkeit ist das Ding selbständig; in seiner Bestimmtheit bestimmt es sich durch sich selbst, in seiner Negation negiert es sich selbst und in seinem Verhalten zu anderen verhält es sich zu sich selbst: es zeigt seine Bestimmtheit als eine nichtige, ins Andere übergehende, aber ebenso sich selbst als ins Andere übergehend und bei diesem Übergang mit sich zusammengehend: oder auch die Bestimmtheit als das zugrunde Gehende und in sich als in seinen Grund Zurückgehende. — Dies aber ist die Bestimmung der Notwendigkeit. (IV, S. 216): „In der absoluten Notwendigkeit haben die Unterschiedenen, welche als Wirklichkeit und als die Notwendigkeit bestimmt sind, die Gestalt der Reflexion-in-sich als des Seins; sie sind daher beide als freie Wirklichkeiten, deren keines im Andern scheint, keines eine Spur seiner Beziehung auf das Andere an ihm zeigen will; in sich gegründet ist jedes das Notwendige an ihm selbst. Die Notwendigkeit als Wesen ist in diesem Sein verschlossen, die Berührung dieser Wirklichkeiten durcheinander erscheint daher als eine leere Äußerlichkeit; die Wirklichkeit des Einen in dem Anderen ist die Nur-Möglichkeit, die Zufälligkeit. — Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die absolute Notwendigkeit; sie ist das Wesen jener freien, an sich not-

wendigen Wirklichkeiten. Dieses Wesen ist das Lichtscheue[1]), weil an diesen Wirklichkeiten kein Scheinen, kein Reflex ist, weil sie nur rein in sich gegründet, für sich gestaltet sind, sich nur sich selbst manifestieren — weil sie nur Sein sind. Aber ihr Wesen wird an ihnen hervorbrechen und offenbaren, was es ist und was sie sind. Die Einfachheit ihres Seins, ihres Beruhens auf sich, ist die absolute Negativität; sie ist die Freiheit ihrer scheinlosen Unmittelbarkeit. Dieses Negative bricht an ihnen hervor, weil das Sein durch dies sein Wesen der Widerspruch mit sich selbst ist — und zwar gegen dies Sein in der Form des Seins, also als die Negation jener Wirklichkeiten, welche absolut verschieden ist von ihrem Sein, als ihr Nichts, als ein ebenso freies Anderssein gegen sie, als ihr Sein es ist. — Jedoch war es an ihnen nicht zu verkennen. Sie sind in ihrer auf sich beruhenden Gestaltung gleichgültig gegen die Form, ein Inhalt, damit unterschiedene Wirklichkeiten und ein bestimmter Inhalt; dieser ist das Mal, das die Notwendigkeit, indem sie, welche die absolute Rückkehr in sich selbst in ihrer Bestimmung ist, dieselben frei als absolut wirkliche entließ — ihnen aufdrückte, worauf sie als den Zeugen ihres Rechts sich beruft und an dem sie ergriffen nun untergehen." Wenn aber die Reflexionsbestimmung zugrunde geht, so geht sie in sich als in ihren Grund zurück. (IV, S. 77): „Die Reflexionsbestimmung, insofern sie in den Grund zurückgeht, ist ein erstes, ein unmittelbares Dasein überhaupt, von dem angefangen wird. Aber das Dasein hat nur noch die Bedeutung des Gesetztseins und setzt wesentlich einen Grund voraus, in dem Sinne, daß es ihn vielmehr nicht setzt; daß dies Setzen ein Aufheben seiner selbst, das Unmittelbare vielmehr das Gesetzte und der Grund das Nichtgesetzte ist. Wie es sich ergeben hat, ist dies Voraussetzen das auf das Setzen zurückschlagende Setzen, der Grund ist als das aufgehobene Bestimmtsein nicht das Unbestimmte, sondern das durch sich selbst bestimmte Wesen, aber als unbestimmt oder als aufgehobenes Gesetztsein Bestimmtes. Er ist das Wesen, das in seiner Negativität mit sich identisch ist." —

(Leibniz. a. a. O. S. 217): „Philal. Die Ausdrücke, welche den Geist notwendig auf andere Vorstellungen bringen, als diejenigen sind, welche man in dem Dinge als wirklich vorhanden voraussetzt, auf das sich der Ausdruck oder das Wort bezieht, sind relativ, und die anderen sind absolut. Theoph. Sie haben jenes „notwendig" mit Recht hinzugefügt und man könnte ausdrücklich oder von vornherein hinzufügen; denn man kann z. B. an das Schwarze denken ohne an dessen Ursache zu denken. Dies kommt daher, daß

---

[1]) Schiller: Doch fliehet vor dem Sonnenlicht.

man innerhalb der Schranken einer Erkenntnis sich hält, die sich von vornherein darbietet und verworren oder, wenn auch klar, doch unvollständig ist. Das erstere, wenn die Vorstellung keine Analyse erfahren hat, und das letztere, wenn man sie einschränkt. Übrigens gibt es keinen so absoluten oder so abgegrenzten Ausdruck, der nicht Relationen in sich schließt und dessen vollständige Analyse nicht auf anderes und sogar auf alles andere führt, dergestalt, daß man sagen kann, die Relationsausdrücke bezeichnen ausdrücklich die Beziehung, welche sie enthalten. Ich setze dabei das Absolute dem Relativen entgegen und zwar in einem anderen Sinne, als ich es oben dem Beschränkten entgegengesetzt habe."

Die Notwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtsein, daß das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein Fürsichsein ausmacht, zugrunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als Fürsichsein oder als absolute Negation alles Andersseins; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst oder sein Wesen in einem Anderen zu haben.

Durch die bisherige Bewegung des gegenständlichen Wesens und seines Verhaltens zu ihm genötigt jenes nicht mehr als an sich Identisches und reine Beziehung auf sich, sondern an ihm selbst als Einheit des Fürsichseins und Seinsfüranderes zu fassen, erkennt das Bewußtsein sein eigenes Verhalten zum Gegenstand als ein notwendiges; dieser selbst aber ist ebenso für das Bewußtsein in die Bestimmung der Notwendigkeit eingetreten; denn sein Verhalten zum Andern ist seine eigene Beziehung und ihm wesentlich, sein Zusammenhang mit anderen Gegenständen ist nicht mehr ein äußerlicher, sondern ein notwendiger. (VI, S. 293): „Wenn von etwas gesagt wird, es sei notwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum? Das Notwendige soll sich somit als ein Gesetztes, als ein Vermitteltes erweisen. Bleiben wir indes bei der bloßen Vermittlung stehen, so haben wir noch nicht dasjenige, was unter der Notwendigkeit verstanden wird. Das bloß Vermittelte ist das, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes und damit ist dasselbe auch bloß ein Zufälliges. Von dem Notwendigen dagegen verlangen wir, daß es das, was es ist, durch sich selbst sei und somit, vermittelt zwar, doch zugleich die Vermittlung als aufgehoben in sich enthalte. Wir sagen demgemäß vom Notwendigen: es ist, und so gilt uns dasselbe als einfache Beziehung auf sich, in welchem das Bedingtsein durch Anderes hinweggefallen ist." (VI, S. 298): „Unter den drei Momenten, der Bedingung, der Sache und der Tätigkeit, ist:

a. Die Bedingung *α)* Das Vorausgesetzte; als nur Gesetztes ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als voraus ist sie als für sich — zufälliger, äußerlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existiert; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dies Vorausgesetzte ein vollständiger Kreis von Bedingungen. *β)* Die Bedingungen sind passiv, werden für die Sache als Material verwendet und gehen damit in den Inhalt der Sache ein; sie sind ebenso dem Inhalt gemäß und enthalten dessen ganze Bestimmung bereits in sich.

b. Die Sache ist ebenso *α)* ein Vorausgesetztes; als gesetzte nur erst ein Inneres und Mögliches und als voraus ein für sich selbständiger Inhalt; *β)* sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Existenz, das Realisieren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so daß sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die Tätigkeit ist *α)* ebenso für sich (ein Mensch, ein Charakter), selbständig existierend und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; *β)* sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie an sich vorhanden ist, herauszusetzen und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben. — Insofern diese drei Momente die Gestalt selbständiger Existenz gegeneinander haben, ist dieser Prozeß als die äußere Notwendigkeit.“ — Die Notwendigkeit ist für die dritte Stufe des Bewußtseins die Bestimmung ihres eigenen Verhaltens und desjenigen ihres Gegenstandes, der Erscheinung. Ansich hatte sich die ganze Entwicklung bis jetzt schon nach dieser Form vollzogen; das Bewußtsein selbst aber macht die Erfahrung, daß es nach der Notwendigkeit verfährt, erst an der Stelle, an der es sich genötigt sieht sein eigenes Prinzip, die abstrakte Identität, aufzugeben.

In der Tat enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er soll eine wesentliche Eigenschaft, welche sein einfaches Fürsichsein ausmacht, bei dieser Einfachheit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbst haben, welche zwar notwendig sein, aber nicht die wesentliche Bestimmung ausmachen soll. Aber dies ist eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das Unwesentliche, welches doch zugleich notwendig sein soll, hebt sich auf oder ist dasjenige, was soeben die Negation seiner selbst genannt wurde.

Nach der Absicht Hegels sollte unser Erkennen erst hier recht

eigentlich aus einem notwendigen ein begreifendes werden, an der Stelle, wo das Bewußtsein sein eigenes Auffassen als ein notwendiges erkennt. Wir selbst haben uns bis jetzt zum Bewußtsein als Bewußtsein verhalten und hatten einen Gegenstand, der nur an sich mit uns identisch war; die Natur des Bewußtseins aber ist es sich als Anderes zu dem an sich Identischen zu verhalten. Das Bewußtsein selbst aber, das unser Gegenstand ist, hat sich nunmehr für uns einen Gegenstand gegeben, der als Erscheinung bestimmt, an sich mit ihm identisch ist. Der Gegenstand des Bewußtseins ist die Erscheinung; so ist unser Gegenstand identisch mit uns; denn auch unser Gegenstand ist die Erscheinung — die Identitität aber des Denkens und des Gegenstandes ist der Begriff. Wir sind somit der Begriff und unser Gegenstand ist an sich Begriff geworden; denn die Bestimmung des Begriffs ist es sich ein Dasein zu geben, das mit seinem Ansich gleich ist. (IV, S. 6): „Das Wesen ist das An- und Fürsichsein, aber dasselbe in der Bestimmung des Ansichseins; denn seine allgemeine Bestimmung ist aus dem Sein herauszukommen oder die erste Negation des Seins zu sein. Seine Bewegung besteht darin die Negation oder Bestimmung an ihm zu setzen, dadurch sich Dasein zu geben und das als unendliches Fürsichsein zu werden, was es an sich ist. So gibt es sich ein Dasein, das seinem Ansichsein gleich ist, und wird der Begriff." Das Bewußtsein ist jedoch erst an sich Begriff; dieser ist demnach auch für uns noch das Innere, und die Momente des Bewußtseins, das Ich und der Gegenstand, sind das Äußere; unser Gegenstand ist somit in das wesentliche Verhältnis des Innern und Äußeren übergegangen. (IV, S. 178): „Das Innere ist als die Form der reflektierten Unmittelbarkeit oder des Wesens gegen das Äußere als die Form des Seins bestimmt, aber beide sind nur eine Identität. Diese Identität ist erstens die gediegene Einheit beider als inhaltsvolle Grundlage oder die absolute Sache, an der die beiden Bestimmungen gleichgültige, äußerliche Momente sind. Insofern ist sie Inhalt und die Totalität, welche das Innere ist, das ebensosehr äußerlich wird, aber darin nicht ein Gewordenes oder Übergegangenes, sondern sich selbst gleich ist. Das Äußere ist nach dieser Bestimmung dem Innern, dem Inhalte nach nicht nur gleich, sondern beide sind nur eine Sache. — Aber diese Sache als einfache Identität mit sich ist verschieden von ihren Formbestimmungen oder diese sind ihr äußerlich; sie ist insofern selbst ein Inneres, das von ihrer Äußerlichkeit verschieden ist. Diese Äußerlichkeit aber besteht darin, daß die beiden Bestimmungen selbst, nämlich das Innere und Äußere, sie ausmachen. Aber die Sache ist selbst nichts anderes als die Einheit beider. Somit sind beide Seiten dem Inhalt nach wieder dasselbe. Aber in der Sache sind sie als sich durch-

dringende Identität, als inhaltsvolle Grundlage. Aber in der Äußerlichkeit, als Formen der Sache, sind sie gegen jene Identität und somit beide gegeneinander gleichgültig.“ (IV, S. 180): „Die Bewegung des Wesens ist überhaupt das Werden zum Begriffe. In dem Verhältnisse des Inneren und Äußeren tritt das wesentliche Moment desselben hervor, daß nämlich seine Bestimmungen gesetzt sind so in der negativen Einheit zu sein, daß jede unmittelbar nicht nur als ihre andere, sondern auch als die Totalität des Ganzen ist. Aber diese Totalität ist im Begriffe als solchem das Allgemeine — eine Grundlage, die im Verhältnis des Inneren und Äußeren noch nicht vorhanden ist. — In der negativen Identität des Inneren und Äußeren, welche die unmittelbare Umkehrung der einen dieser Bestimmungen in die andere ist, fehlt auch diejenige Grundlage, welche vorhin die Sache genannt wurde. — Die unvermittelte Identität der Form, wie sie hier noch ohne die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst gesetzt ist, ist sehr wichtig bemerkt zu werden. Sie kommt in der Sache vor, wie diese im Anfange ist. — Alles Reale ist in seinem Anfang eine solche nur unmittelbare Identität; denn in seinem Anfang hat es die Momente noch nicht entgegengesetzt und entwickelt, einerseits aus der Äußerlichkeit sich noch nicht erinnert, anderseits sich aus der Innerlichkeit durch seine Tätigkeit noch nicht entäußert und hervorgebracht; es ist daher nur das Innere als Bestimmtheit gegen das Äußere und nur das Äußere als Bestimmtheit gegen das Innere. Somit ist es teils nur ein unmittelbares Sein; teils insofern es ebensosehr die Negativität ist, welche die Tätigkeit der Entwicklung werden soll, ist es als solches wesentlich erst nur ein Inneres. — So ist der Keim der Pflanze, das Kind, nur erst innere Pflanze, innerlicher Mensch. Aber darum ist die Pflanze oder der Mensch als Keim ein Unmittelbares, ein Äußeres, das sich noch nicht die negative Beziehung auf sich selbst gegeben hat, ein Passives, dem Anderssein Preisgegebenes. — So ist auch Gott in seinem unmittelbaren Begriffe nicht Geist; der Geist ist nicht das Unmittelbare, der Vermittlung Entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Sein oder auch das Wesen, das abstrakte Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist.“ —

Es fällt hiermit das letzte Insofern hinweg, welches das Fürsichsein und das Sein-für-Anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr in einer und derselben Rücksicht das

Gegenteil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist.

Nach den soeben entwickelten Bestimmungen ist unser Gegenstand, das Bewußtsein, in seinem Verhältnis zu uns zum Begriff geworden; in der Beziehung auf seinen Gegenstand ist das Bewußtsein für uns in das Verhältnis des Innern und Äußeren eingetreten; denn die Identität der beiden Getrennten ist noch die innere und äußere, erst an sich und für uns; die für das Bewußtsein vorhandene Identität aber des Ansichseins und Füranderesseins des Gegenstandes bestimmt diesen als Erscheinung. In der Sphäre des Seins ist die Identität als Idealität. (III, S. 175): „Das Fürsichsein ist die in das einfache Sein zusammengesunkene Unendlichkeit; es ist Dasein, insofern die negative Natur der Unendlichkeit, welche Negation der Negation ist, in der nunmehr gesetzten Form der Unmittelbarkeit des Seins, nur als Negation überhaupt, als einfache qualitative Bestimmtheit ist. Das Sein in solcher Bestimmtheit, in der es Dasein ist, ist aber sogleich vom Fürsichsein selbst auch verschieden, welches nur Fürsichsein, insofern seine Bestimmtheit jene unendliche ist; jedoch ist das Dasein zugleich Moment des Fürsichseins selbst; denn dieses enthält allerdings auch das mit der Negation behaftete Sein. So ist die Bestimmtheit, welche am Dasein als solchem ein Anderes und Seinfüranderes ist, in die unendliche Einheit des Fürsichseins zurückgebogen und das Moment des Daseins ist im Fürsichsein als Sein-für-eines vorhanden. Dies Moment drückt aus, wie das Endliche in seiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles ist. Das Fürsichsein hat die Negation nicht an ihm als eine Bestimmtheit oder Grenze und damit auch nicht als Beziehung auf ein von ihm anderes Dasein. — Indem nun dies Moment als Sein-für-eines bezeichnet worden, ist noch nichts vorhanden, für welches es wäre. — Es ist in der Tat dergleichen noch nicht im Fürsichsein fixiert; das für welches Etwas — und ist hier kein Etwas — wäre, was die andere Seite überhaupt sein sollte, ist gleicherweise Moment, selbst nur Sein-für-eines, noch nicht Eines. — Somit ist noch eine Ununterschiedenheit zweier Seiten, die im Sein-für-eines vorschweben können, vorhanden; nur ein Sein-für-anderes, und weil es nur ein Sein-für-anderes ist, ist dieses auch nur Sein-für-eines; es ist nur die eine Idealität dessen, für welches oder in welchem eine Bestimmung als Moment und dessen, was Moment in ihm sein sollte. So machen Für-eines-sein und Fürsichsein keine wahrhaften Bestimmtheiten gegeneinander aus. — Fürsichsein und Für-eines-sein sind also nicht verschiedene Bedeutungen der Idealität, sondern sind wesentliche, untrennbare Momente derselben.“ — (VI, S. 231): „Die Identität ist zunächst wieder dasselbe, was wir früher als Sein hatten, aber als geworden

durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit und somit das Sein als Idealität.“ Die Idealität des wesentlichen Seins bestimmt dasselbe zunächst als Schein. (IV, S. 12): „Es ist die Unmittelbarkeit des Nichtseins, welche den Schein ausmacht; dies Nichtsein aber ist nichts anderes als die Negativität des Wesens an ihm selbst. Das Sein ist Nichtsein in dem Wesen. Seine Nichtigkeit an sich ist die negative Natur des Wesens selbst. Die Unmittelbarkeit oder Gleichgültigkeit aber, welche dies Nichtsein enthält, ist das eigene, absolute Ansichsein des Wesens. Die Negativität des Wesens ist seine Gleichheit mit sich selbst oder seine einfache Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit. Das Sein hat sich im Wesen erhalten, insofern dieses an seiner unendlichen Negativität diese Gleichheit mit sich selbst hat; hierdurch ist das Wesen selbst das Sein. Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Scheine gegen das Wesen hat, ist daher nichts anderes als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seiende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder reflektierte Unmittelbarkeit, welche der Schein ist.“ — Der reale Schein aber, in dem die haltlosen Momente des Scheins Existenz haben, ist die Erscheinung. (IV, S. 145): „Der Spinozismus ist zwar Idealismus, aber nicht konkreter; die Substanz ist die abstrakte Negation der Unterschiede und die Indifferenz nicht als die eigene Bestimmtheit der spezifisch Selbständigen nachgewiesen.“ (III, S. 178): „Es kommt darauf an, inwiefern das Prinzip des Idealismus durchgeführt ist. — Diese Durchführung hängt zunächst davon ab, ob neben dem Fürsichsein nicht noch das endliche Dasein selbständig bestehen bleibt, außerdem aber, ob in dem Unendlichen schon selbst das Moment: Für-eines, ein Verhalten des Ideellen zu sich als Ideellem, gesetzt sei. So ist das eleatische Sein oder die spinozische Substanz nur die abstrakte Negation aller Bestimmtheit, ohne daß in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; bei Spinoza ist, wie weiter erwähnt werden wird, die Unendlichkeit nur die absolute Affirmation eines Dings, somit nur die unbewegte Einheit; die Substanz kommt daher nicht einmal zur Bestimmung des Fürsichseins, vielweniger des Subjekts und des Geistes. — Das Moment des konkreten und explizierten Idealismus ist bei Malebranche vorhanden, indem die absolute Idealität als Wissen bestimmt ist.“ — (XV, S. 375): „Das Prinzip der Subjektivität, Individualität, Persönlichkeit, findet sich nicht im Spinozismus, weil die Negation nur so einseitig aufgefaßt wurde (nicht als absolute Negation, als Affirmation). Das leibnizische Prinzip der Individuation in den Monaden integrierte Spinoza.“

Er ist für sich, in sich reflektiert, Eins; aber dies Für-sich-, In-sich-reflektiert-, Einssein ist mit seinem Gegenteile, dem Sein-für-ein-Anderes, in einer Einheit und darum nur

als Aufgehobenes gesetzt; oder dies Fürsichsein ist ebenso unwesentlich als dasjenige, was allein das Unwesentliche sein sollte, nämlich das Verhältnis zu anderem.

(Leibniz a. a. O. S. 220): „Philal. Das, was man in den Schulen Prinzip der Individuation nennt, wo man sich soviel quält zu erfahren, was es sei, besteht in dem Dasein selbst, welches jedes Wesen zu einer besonderen Zeit an einen bestimmten Ort setzt, der zweien Wesen derselben Art nicht gemeinsam sein kann. Theoph. Das Prinzip der Individuation kommt in den Individuen auf das Prinzip der Unterscheidung zurück, wovon ich eben gesprochen habe. Wenn zwei Individuen vollkommen ähnlich und gleich und mit einem Worte an sich selbst ununterscheidbar wären, so würde es kein Prinzip der Individuation geben; und ich wage selbst zu behaupten, daß es unter dieser Bedingung keine individuelle Unterscheidung oder verschiedene Individuen geben würde. Darum ist der Begriff der Atome chimärisch und stammt nur aus den unvollständigen Vorstellungen der Menschen. Denn wenn es Atome, d. h. vollkommen harte und vollkommen unveränderliche oder zu innerem Wechsel unfähige und nur an Größe und Gestalt voneinander verschiedene Körper gäbe, so würde es offenbar bei der Möglichkeit, daß sie von gleicher Gestalt und Größe sind, dann unter ihnen solche geben, welche an sich ununterscheidbar, nur durch äußere Bezeichnungen ohne inneren Grund voneinander getrennt werden könnten, was den wichtigsten Vernunftgrundsätzen zuwiderläuft. In Wahrheit ist aber jeder Körper veränderlich und wird sogar stets wirklich verändert, dergestalt, daß er an sich selbst von jedem anderen sich unterscheidet. — (S. 221): Die Organisation oder Ausgestaltung ohne ein subsistierendes Lebensprinzip, welches ich Monade nenne, würde nicht genügen, um ein idem numero oder dasselbe Individuum beharren zu machen; denn die Ausgestaltung kann auf spezifische Art beharren ohne auf individuelle Art zu beharren. Wenn sich ein Hufeisen in einem bestimmten Mineralwasser Ungarns in Kupfer verwandelt, so bleibt dieselbe Gestalt der Art nach, nicht aber bleibt dasselbe dem Individuum nach; denn das Eisen löst sich auf und das Kupfer, mit dem das Wasser geschwängert ist, schlägt sich nieder und tritt unmerklich an seinen Platz. Nun ist die Gestalt nur ein Akzidenz, welches nicht von einem Subjekt zum andern übergeht. Man muß also sagen, daß die organischen Körper ebensogut wie die übrigen nur der Erscheinung nach beharren und nicht, wenn man es mit dem Ausdruck streng nimmt. Es ist das wie mit einem Fluß, dessen Wasser stets wechselt, oder wie mit dem Fahrzeug des Theseus, welches die Athener stets erneuerten.“ —

Der Gegenstand ist hierdurch in seinen reinen Be-

stimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, ebenso aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Sein zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Sein wird er ein Allgemeines; aber dies Allgemeine ist, da es aus dem Sinnlichen herkommt, wesentlich durch dasselbe bedingt und daher überhaupt nicht wahrhaft sichselbstgleiche, sondern mit einem Gegensatze affizierte Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allgemeinheit, des Eins der Eigenschaften und des Auchs der freien Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein Fürsichsein, welches mit dem Sein-für-ein-Anderes behaftet ist; indem aber beide wesentlich in einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden und das Bewußtsein tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein.

(XV, S. 454): „Die leibnizische Idee der Intellektualität des Universums steht einerseits Locke, anderseits soll sie der spinozistischen Substanz entgegengesetzt sein. Sie spricht näher einerseits das Anundfürsichsein der Unterschiedenen und der Individualität aus in den vielen Monaden: anderseits dagegen und unverbunden die spinozistische Idealität und das Nichtanundfürsichsein aller Unterscheidung aus als vorstellender Idealismus. — Nach dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist nur das unterschieden, was an sich unterschieden ist; jedes ist an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von anderem an ihm selbst Unterscheidendes. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muß an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben; die Bestimmung muß dem Individuum immanent sein. Nicht nur wir unterscheiden das Tier durch seine Klauen, sondern es unterscheidet sich wesentlich dadurch, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins; zwei macht aber an sich kein bestimmtes Verhältnis aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich, das ist die Hauptsache. ‚Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seiendes Prinzip; es ist eine Vielheit von Modifikationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt‘ (Principia philosophiae § 10—13) — eine in sich reflektierte, sich erhaltende Bestimmtheit. Das Einfache verändert sich und bleibt doch einfach. Die Monaden sind so an ihnen

selbst, also durch Modifikationen in ihnen selbst unterschieden, nicht aber durch äußerliche Bestimmungen. ‚Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine Perzeption‘ — Vorstellung können wir sagen; und daher sagt L., alle Monaden sind vorstellend, darum nicht bewußte. (Princ. phil. § 14.) Mit anderen Worten, sie sind an sich allgemein; dies ist eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit ist. Dies ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt ohne ihre Einfachheit und Insichsein aufzugeben. — Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, daß dies Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sei und ungeachtet seiner Unterschiedenheit an ihm selbst doch Eins sei und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geist. Ich habe viele Vorstellungen, ein Reichtum von Gedanken ist in mir; und doch, dieser Unterschiedenheit ungeachtet, bin ich nur Eins. Dies ist diese Idealität, daß das Unterschiedene zugleich aufgehoben ist, als Eins bestimmt ist. Diese Bestimmungen, diese in den Monaden eingeschlossenen Vorstellungen sind in ihnen auf ideelle Weise. Diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so daß diese Unterschiede nur Vorstellungen sind. Das ist das Interessante der leibnizischen Philosophie.“

L. gelangt so zu einem gründlicheren Begriffe der Kraft als die Vorhergehenden. A. a. O. S. 147: „Theoph. Wenn die Macht dem lateinischen potentia entspricht, so ist sie der Tatsache entgegengesetzt und der Übergang von der Macht zur Tatsache ist die Veränderung. — Da nun die Veränderung oder die Betätigung dieser Möglichkeit in einem Subjekt Handlung und in einem anderen Leiden ist, so wird es auch zwei Arten von Macht geben, die eine leidend und die andere tätig. Die tätige wird Vermögen genannt werden können und die leidende könnte vielleicht Fähigkeit oder Rezeptivität genannt werden. Allerdings wird die tätige Macht mitunter in einem noch höheren Sinne genommen, wenn außer dem einfachen Vermögen noch eine Strebung dabei ist, und so nehme ich sie in meinen dynamischen Betrachtungen. Man könnte ihr den Ausdruck Kraft besonders beilegen und die Kraft würde entweder Entelechie oder Kraftäußerung (effort) sein; denn die Entelechie (obgleich Aristoteles sie so allgemein nimmt, daß sie noch die ganze Tätigkeit und Kraftäußerung umfaßt) scheint mir eher den ursprünglichen wirkenden Kräften zuzukommen und das Wort Kraftäußerung den abgeleiteten. Es gibt selbst auch noch eine Art leidender Macht, die noch spezieller und von Realität erfüllter ist; dies ist diejenige, welche in der Materie waltet, worin nicht allein die Beweglichkeit vorhanden ist, welches die Tätigkeit oder Rezeptivität der

Bewegung ist, sondern auch die Widerstandskraft, welche die Undurchdringlichkeit und die Trägheit umfaßt. Die Entelechien, d. i. die ursprünglichen oder substantiellen Strebungen, sofern sie mit Wahrnehmung verbunden sind, sind die Seelen.“ Neues System der Natur. S. 259: „Ich habe erkannt, daß die alleinige Betrachtung einer ausgedehnten Masse nicht ausreicht und daß man den Begriff der Kraft hinzunehmen muß, der für den Verstand völlig erfaßbar ist, wenngleich er ins Gebiet der Metaphysik gehört. — Als ich mich vom Joch des Aristoteles befreit hatte, war ich für das Leere und die Atome, weil diese Prinzipien die sinnliche Anschauung am besten befriedigen. Als ich aber davon nach vielem Nachdenken zurückgekommen war, sah ich ein, daß es nicht möglich ist die Prinzipien einer wahrhaften Einheit in der bloßen Materie oder in dem Passiven zu finden, weil hier alles nur eine Ansammlung oder Anhäufung von Teilen bis ins Unendliche ist. Nun kann die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten haben, die einen anderen Ursprung haben und ganz etwas anderes sind als die mathematischen Punkte. Um also diese reellen Einheiten zu finden, mußte ich zu einem reellen und sozusagen beseelten Punkte zurückgehen, d. h. zu einem substantiellen Atom, das etwas Formales oder Aktives einschließen muß um ein vollständiges Wesen zu bilden. Ich sah mich also gezwungen die heute so verschrieenen substantiellen Formen zurückzurufen. — Ich fand nun, daß ihre Natur in der Kraft besteht und daß daraus etwas dem Vorstellen und Begehren Verwandtes folgt, daß man sie demnach analog der Art, in der wir die Seele denken, auffassen muß. Wie man aber die Seele nicht verwenden darf, um von den Einzelheiten des inneren Baues des tierischen Körpers Rechenschaft zu geben, so meinte ich ebenso, daß man diese Formen nicht gebrauchen dürfe, um die besonderen Probleme der Natur zu erklären, wenngleich sie zur Feststellung der wahren allgemeinen Prinzipien notwendig sind. Aristoteles nennt sie erste Entelechien; ich bezeichne sie, vielleicht verständlicher, als ursprüngliche Kräfte (forces primitives), da sie nicht nur die Aktualität oder die Ergänzung zur Möglichkeit, sondern außerdem eine ursprüngliche Tätigkeit enthalten.“ Specimen dynamicum. S. 259: „Die tätige Kraft — man bezeichnet sie mit einigen nicht übel als Wirksamkeit (virtus) — ist doppelter Art. Sie stellt sich erstens als primitive Kraft dar, die jeder körperlichen Substanz an sich innewohnt — da meiner Ansicht nach die Natur der Dinge keinen durchaus ruhenden Körper zuläßt — oder aber als derivative Kraft. Diese ist gleichsam eine Einschränkung der primitiven Kraft, wie sie sich aus der gegenseitigen Wechselwirkung der Körper in mannigfacher Weise ergibt. Die primitive Kraft — die nichts anderes, als die erste Entelechie, *ἐντελέχεια ἡ πρώτη* ist — ent-

spricht der Seele oder der substantiellen Form, gehört jedoch eben deshalb auch nur zu den allgemeinen Ursachen, die zur Erklärung der Erscheinungen unzureichend sind. Ich stimme daher denen bei, die sich gegen die Anwendung der Formen bei Erforschung der eigentlichen und besonderen Ursachen der Sinnendinge wenden. — Die Erkenntnis der Formen kann indes die wahre Philosophie nicht entbehren; auch darf niemand glauben die Natur des Körpers völlig begriffen zu haben, wenn er nicht hierauf geachtet und eingesehen hat, daß der gewöhnliche grobe Begriff der körperlichen Substanz unvollkommen, ja falsch ist: dieser Begriff, der allein der sinnlichen Auffassung entlehnt ist und durch einen Mißbrauch der — an sich ausgezeichneten und vö...g wahren — Korpuskularphilosophie unbedachtsam eingeführt wurde. — In ähnlicher Weise ist auch die passive Kraft von doppelter Art, nämlich primitiv und derivativ. Die primitive Kraft des Leidens oder die Kraft des Widerstands konstituiert das Prinzip, das in der Schulphilosophie gewöhnlich die erste Materie genannt wird, wenn man diesen Ausdruck richtig deutet. Sie bewirkt nämlich, daß ein Körper nicht von einem anderen durchdrungen wird, sondern ihm Widerstand entgegensetzt und sozusagen mit einer gewissen Trägheit, d. h. einem Widerstreben gegen die Bewegung, behaftet ist, so daß der Antrieb, den er enthält, notwendig die Kraft des Körpers, der auf ihn einwirkt, etwas abschwächt. Die derivative Kraft des Leidens zeigt sich sodann in mannigfaltiger Weise in der zweiten Materie."

Mit diesem Begriffe der Kraft aber hat die dialektische Bewegung der Wahrnehmung ihren Abschluß erreicht.[1]) Aus Materie und Bewegung hatte Cartesius Welten bauen wollen und dabei ausdrücklich die Kraft von der Bewegung als einer äußerlichen Bestimmung unterschieden. In der Tat aber ist die Bewegung nichts anderes als eigenes Moment, oder, wie die Vorstellung will, eigene Kraft der Materie, ja die Kraft ist nichts anderes als die entwickelte Vorstellung der Materie. (VII, 2, 62): „Dies Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung. Dies Werden ist aber ebensosehr das Insichzusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische, daseiende Einheit beider, die Materie." (S. 63): „Was von der Materie gesagt wird, ist α) daß sie zusammengesetzt ist (Attraktion); dies bezieht sich auf ihr abstraktes Außereinander, den Raum. β) Die Materie ist undurchdringlich und leistet Widerstand (Repulsion), ist ein Fühlbares, Sichtbares. Diese Prädikate sind nichts anderes, als daß die Materie teils für die

[1]) Der Schluß enthält eine Rekapitulation des Bisherigen.

bestimmte Wahrnehmung, überhaupt für ein Anderes, teils aber ebensosehr für sich ist. Beides sind die Bestimmungen, welche sie Identität des Raums und der Zeit, des unmittelbaren Außereinander und eben als die der Negativität oder der als für sich seienden Einzelnheit hat." Aus diesem Grunde sah sich Gassendi veranlaßt seinen Atomen Schwere beizulegen; denn die Schwere ist das Bekenntnis der Materie, daß ihr Füranderessein ihr eigenes Fürsichsein ist. (S. 69): „Die Schwere macht die Substanzialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem — aber (dies ist die andere wesentliche Bestimmung) außer ihr fallenden Mittelpunkt." — (S. 68): „Die Materie ist untrennbar beides (Repulsion und Attraktion) und negative Einheit dieser Momente, Einzelnheit, aber als gegen das unmittelbare Außereinander der Materie noch unterschieden und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt — die Schwere."

Wie aber die Materie als individualisierter, physischer Körper den Punkt der Einzelnheit erhält, welcher in der Schwere noch außer ihr war, und sich so an ihr selbst als Einheit des Fürsichseins und des Füranderseins bestimmt, so muß auch der Verstand dazu übergehen den Gegenstand als diese Einheit zu erfassen. Zunächst erscheint die Einheit bei Locke als äußerliche Vereinigung Getrennter, der Kraft und ihres Trägers, der Materie, wobei das Moment des Füranderes als das Unwesentliche, das Fürsichsein als das Wesentliche erklärt wird. Zum Schluß sehen wir bei Leibniz auch noch diesen Unterschied sich aufheben, die Materie selbst zur Kraft werden und so ihren Begriff realisieren, eine Realisation, deren Einseitigkeit und Unvollständigkeit aufzuweisen die Aufgabe des folgenden Abschnittes bildet.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen ermöglicht bereits einen Blick in die Einteilung und den Plan des ganzen Werkes. Als Lehre vom erscheinenden Geist ist die Phänomologie Darstellung der Entwicklung nicht nur des Bewußtseins als solchen sondern auch der übrigen Gestalten des Geistes, wie sie als Erscheinung in zeitlicher Folge für das Bewußtsein vor sich gegangen ist und vor sich geht. Während deshalb die nämlichen Gestalten in der Philosophie des Geistes rein nach ihrem Begriff betrachtet werden und die Phänomenologie dort als Lehre vom Bewußtsein neben Selbstbewußtsein und Vernunft tritt, ist in der Phänomenologie als einleitender Wissenschaft das Bewußtsein die durch alle anderen Gestalten übergreifende Form, deren eigene Entwicklung für diejenige aller übrigen bestimmend ist.[1])

---

[1]) Vgl. Lasson a. a. O. CII.

Als Dasein und Erscheinung muß das Bewußtsein in sämtlichen Formen des Seins und der Erscheinung bis zum Verhältnis des Innern und Äußern sich entwickeln. In diesem Verhältnis sind die beiden Unterschiedenen jedes selbst die Totalität der Form und des Inhalts. (IV, S. 183): „Was etwas ist, das ist es daher ganz in seiner Äußerlichkeit; seine Äußerlichkeit ist seine Totalität, sie ist ebensosehr seine in sich reflektierte Einheit. Seine Erscheinung ist nicht nur die Reflexion in Anderes, sondern in sich und seine Äußerlichkeit daher die Äußerung dessen, was es an sich ist; und indem so sein Inhalt und seine Form schlechthin identisch sind, so ist es nichts an und für sich als dies, sich zu äußern." Das Äußere des Bewußtseins, der Gegenstand, muß also dieselbe Totalität werden wie das Bewußtsein. Oder das Bewußtsein ist als Erscheinung wesentlich Verhalten zu sich als zu einem Andern und Übertragen seiner eigenen Bestimmungen auf den Gegenstand, der so alle Momente der Erscheinung an sich selbst erhalten muß. „Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig wie die Reihe des Fortgangs gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstand, der Gegenstand dem Begriff entspricht." (II, S. 65.) An diesem Punkt angelangt hat das Bewußtsein seinen Begriff erreicht und sich ein Dasein gegeben, das seinem Ansich gleich ist; es hat seinen Begriff aber nur als Bewußtsein erreicht, d. h. dieser Begriff tritt ihm sofort wieder als Gegenstand gegenüber, als neue Gestalt des Geistes, die mit der Unmittelbarkeit beginnend ihrerseits wieder durch sämtliche Momente der Erscheinung sich hindurchbewegt. (II, S. 128): „Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dies Auffassen des Unterschieds, wie er in Wahrheit ist, ist für uns oder an sich. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewußtsein aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtseins auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht."

Als Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein Einheit mit seinem Gegenstand nur für uns; da es aber in seinem Begriffe liegt das für sich zu werden, was es an sich ist, so muß es sich auch als diese Einheit finden und erkennen. Weil das Bewußtsein die übergreifende Form ist, so entsprechen die Gestalten des Geistes in ihrer Aufeinanderfolge den Stufen des Bewußtseins, so zwar, daß das Ansich des eigentlichen Bewußtseins das Fürsich der entwickelteren Gestalten ist. Es entspricht demnach das Selbstbewußtsein der Wahrnehmung und das Vernunftbewußtsein dem Verstand; während aber die Identität des Gegenstandes und des Bewußtseins als solche für die Vernunft selbst

vorhanden ist, bleibt dieselbe für den Verstand, das eigentliche Bewußtsein, in der Form des Ansich und **wir** haben hier noch die begriffliche Entwicklung zu vollziehen, welche die Vernunft selbst vornimmt. (II, S. 100): „Der Verstand hat damit zwar seine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren als an sich seiendes Wahres, das noch nicht Begriff ist oder das des Fürsichseins des Bewußtseins entbehrt und das der Verstand ohne sich darin zu wissen gewähren läßt. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst, so daß das Bewußtsein keinen Anteil an seiner freien Realisierung hat, sondern ihm nur zusieht und sie rein auffaßt. Wir haben somit noch fürs erste an seine Stelle zu treten und der Begriff zu sein, welcher das ausbildet, was in dem Resultat enthalten ist; an diesem ausgebildeten Gegenstand, der dem Bewußtsein als ein Seiendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreifenden Bewußtsein."

Oder das Bewußtsein ist Wesen und das Wesen Anundfürsichsein als Ansich des Begriffs. Das Bewußtsein ist das Ansich, das Selbstbewußtsein das Fürsich und die Vernunft des Anundfürsich des Anundfürsichseins. Das Anundfürsich aber wiederholt in drei Reihen die nämliche Entwickelung als Ansich (Vernunft), Fürsich (Geist), Anundfürsich (Religion) und alle diese Sphären bestimmen sich innerhalb ihrer selbst wieder nach diesen Momenten. Diese durch den Begriff bestimmte und von Hegel selbst vorgenommene Einteilung ist die einzig richtige und es ist unstatthaft an Äußerlichkeiten sich zu halten und etwa von zwei ungleichen Hälften der Phänomenologie zu sprechen.

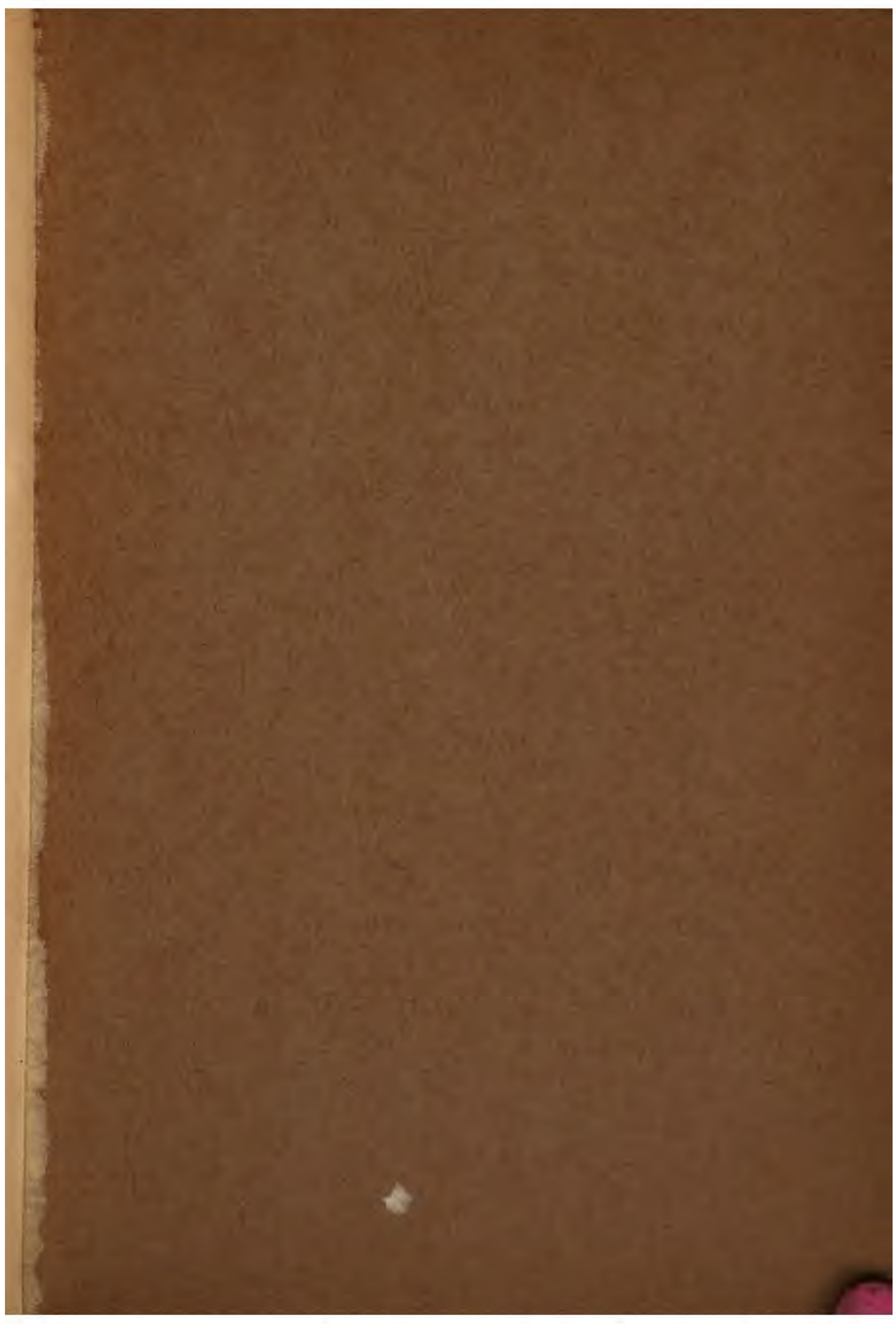
Die Bewegung des erscheinenden Geistes vollzieht sich in der Zeit, so zwar, daß die Gestalten der einzelnen Momente sich parallel in zeitlicher Folge entwickeln; die Hauptabschnitte können als Altertum, Mittelalter und Neuzeit bezeichnet werden, wobei als Beginn der zweiten Epoche das Zeitalter Alexanders des Großen anzusehen ist. Die Entwickelung des Selbstbewußtseins erreicht ihr Ende schon am Schluß des zweiten Abschnittes, weil hier der Gegenstand mit dem Bewußtsein unmittelbar identisch, die Bestimmungen des letzteren also auch unmittelbar diejenigen des ersteren sind.

(II, S. 513): „Der ganze Geist nur ist in der Zeit und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist haben, weil sie Momente sind, kein voneinander verschiedenes Dasein. — Jedes jener Momente sahen wir wieder an ihm selbst sich in einem eigenen Ver-

laufe unterscheiden und verschieden gestalten; wie z. B. am Bewußtsein die sinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung sich unterschied. Diese letzteren Seiten treten in der Zeit auseinander und gehören einem besonderen Ganzen an. — Denn der Geist steigt aus seiner Allgemeinheit durch die Bestimmung zur Einzelnheit herab. Die Bestimmung oder Mitte ist Bewußtsein, Selbstbewußtsein usf. Die Einzelnheit aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält." (II, S. 515): „Wenn also die bisherige eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in einem Bund zusammengefaßt sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen."

Auf dieses Fadenbund als auf das Knäuel der Ariadne hinweisend fordert der Verfasser alle auf, denen das Leben des Alltags die Schwingen des Gedankens nicht gelähmt hat, den Eintritt zu wagen in das Labyrinth, in welchem die Füße der werktägigen Menschen irregehen, in den Tempel, welchen der Geist durch die Arbeit der ungezählten Millionen seiner Kinder sich errichtet und mit seinem Glanze durchstrahlt hat, sich selber zur Ehre und zum Genusse für diejenigen, denen er mit dem Geschenke der Sehnsucht nach seinem Lichte die Seligkeit des Schauens schon im Tale der Schatten verheißen hat.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.



Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.

